Ëè¿âñüêèé íàö³Î íàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ ³ åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 19

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2005

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 19. – К.: УНІСЕРВ, 2005. – 156 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
член-кор. НАН України, д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

© Ó Í ²ÑÅÐÂ, 2005

З М І С Т

Гримич Марина. Вінчання у весільній обрядовості українців другої половини XIX – початку XX століття. ***5***

Кожолянко Георгій. Дохристиянська основа соціалізуючих родинних звичаїв та обрядів українців. ***13***

Сорока Юрій. Примусова депортація і насильницька система праці на західноукраїнських землях в роки німецького окупаційного режиму. ***21***

Казакевич Геннадій. Кельтські мотиви в історичних переказах Закарпаття. ***25***

Сіреджук Петро. Німці Перемишля в XIV – першій половині XX століття. ***31***

Завальнюк Олександр. Дмитро Багалій і творення національної університетської освіти в Україні (1918 – 1919 роки). ***37***

Бондарчук Ярослава. Острозька слов'яно-греко-латинська академія – як осередок національного та духовного формування особистості. ***44***

Кісіль Іван. Поширення магдебурзького права містам Лівобережної України (кінець XVI – перша половина XVII століття). ***51***

Колодюк Ірина. Замовляння в системі духовної культури українців Полісся. ***57***

Крикун Юлія. Орест Левицький – дослідник звичаєвого права українців XVI – XVII століть. ***65***

Умебаясі Масакі. Історія дослідження календарної обрядовості японців. ***71***

Забловський Андрій. Програмування гендерних ролей в родильній обрядовості українців. ***77***

Стасюк Олеся. Етнографія голодомору на Поділлі (на матеріалах сіл Самгородок, Красне, Софіївка Козятинського району Вінницької області). ***84***

Пелешко Адріана. Роль церкви та просвітників у підготовці грецької національно-визвольної революції 1821 року. ***91***

Воротняк Іван. Заходи інтенсифікації в землеробстві Буковини через призму сприйняття сільського населення (середина XIX – початок XX століття). ***96***

Желтухіна Ольга. Традиційний одяг кримських татар наприкінці XVIII – на початку XX століття (за матеріалами, зібраними У. Боданінським). ***100***

Родінова Наталія. Праця Бориса Грінченка на ниві просвітництва та етнології. ***104***

Борисенко Мирослав. Комунальне господарство та умови життя киян в 1920 – 1930-х роках. ***108***

Мельник Едуард. Роль “Просвіти” у збереженні національної школи в радянській Україні (1919 – 1920 роки). ***113***

Олійник Ірина. Андрій Димінський – етнограф Поділля другої половини XIX століття. ***121***

Дзюба Адам. Фольклорно-етнографічні дослідження Поділля Родіона Скалецького (1899 – 1984). ***128***

Шевченко Геннадій. Участь Івана Богуна у військово-політичному конфлікті між козацьким гетьманом Виговським та полтавським полковником Пушкарем. ***133***

Іщук Олександр. Стаття Ярослава Богдана “Міжнародний огляд” як віддзеркалення поглядів підпілля ОУН на закінчення Другої світової війни. ***142***

Роговий Владислав. Відновлення Комісії допомоги українському студентству в еміграції після Другої світової війни. ***149***

Наші автори ***154***

Марина Гримич
Київ

ВІНЧАННЯ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Темою, яка чи не найбільше цікавила українських етнографів як XIX, так і XX ст., була весільна обрядовість. І, здавалося б, величезна кількість праць мала б її вичерпати, однак насправді коло проблем, пов'язаних з нею, не зменшується. Однією з них є узгодженість в українській звичаєвій традиції двох типів санкцій шлюбу – народного (через весілля) і церковного (через вінчання)[1].

Ще П. Чубинський звернув увагу на те, що у багатьох місцевостях Малоросії (тобто Полтавщини та Чернігівщини), а також Воронежчини існував звичай, за яким молода після вінчання без весілля не мала права жити з чоловіком, а якщо вона в цей період помирала, то її ховали як незаміжню. "Весіллє" же имеет ту силу, что не отпразновавши его, муж не имеет права жить вместе с женой и разделять с ней одно ложе; если же сожительство и бывает, то разве тайно"[2]. На це ж у свою чергу, звернули увагу інші дослідники звичаєвого права, серед них О. Єфименко, С. Пахман[3], І. Оршанський. Так, останній зазначав, що в європейській шлюбній традиції характерне протиставлення церковного канонічного права і народних уявлень на шлюб. Конкубінат, освячений таємним вінчанням, з погляду церкви, є цілком законним, що стосується народної правосвідомості європейських народів, то для шлюбу необхідна була участь батьків і засвідчення його перед громадськістю[4].

На початку XX ст. питаннями шлюбного звичаєвого права і місця в ньому вінчання займався О. Левицький[5]. За спостереженнями Хв. Вовка, "вінчання відбувається якось поза всім етнографічним весільним обрядом та зовсім нічим з ним не зв'язане"[6]. В українській сучасній етнографії на цьому питанні зупинялися Н. Здоровега[7], В.К. Борисенко[8].

Узагалі головним висновком, який зробили видатні етнографи і дослідники звичаєвого права, був такий: для народної правової культури села, на відміну від міста, вінчання не є саме по собі санкцією на шлюб, а лише в комплексі з весіллям. Джерела підтверджують цю тезу. Так, під час експедиції Російського Географічного Товариства на Звенигородщину також було зафіксовано звичай, за яким після вінчання в церкві молоді не розпочинають спільного співжиття, а розходяться по хатах батьків і живуть там аж до весілля, при цьому молодий чоловік вважається тільки женихом, а молода жінка – нареченою, вона продовжує носити дівочий вінок; до неї додому щовечора приходить і ночує її шлюбний чоловік, але, знову ж таки, як і після сватання, – лише на правах жениха, тобто без близьких стосунків[9]. "Як на случай повінчаються, а весілля не одбувають, – читаємо в іншому записі, – ніколи часом, – до жить молодим і спать умісті не можна, бо хоч і присягались перед Богом і зв'язав їм піп руки у церкві, але ж вони ще перед людьми не присягали вірне жить"[10]. І навіть на початку XX ст. було зафіксовано, що вінчані цілий місяць до весілля ходять як наречені, живуть окремо у своїх батьків[11].

Відразу треба зробити бодай два зауваження. По-перше, треба зазначити, що свідчення такого характеру переважно стосуються Лівобережної України та Середнього Придніпров'я. По-друге, у наведених прикладах йдеться лише про випадки, коли вінчання і весілля були значно розірвані у часі, і ніколи про відсутність церковної санкції на шлюб. Без вінчання весілля відбути не можна[12], – говорили респонденти навіть в 20 – 30-х рр. XX ст. Але коли розпочалася активна атеїстична пропаганда на селі, то одружувалися часто і без вінчання.

Вінчання у весільному обряді є вкрай важливою процедурою, без неї весілля не відбува-

© Марина Гримич

лося, проте одна вона не могла слугувати, за народно-правовими уявленнями, єдиною підставою до визнання шлюбу. Це так би мовити стандартний варіант звичаєво-правової традиції. Однак, в екстремальних ситуаціях звичай відходив на задній план, уступаючи місце церковному шлюбному праву. До таких екстремальних ситуацій можна віднести, по-перше, бідняцькі, сирітські одруження, коли брак коштів змушував молодят обмежитися тільки вінчанням. По-друге, це шлюб проти волі батьків. У кінці XIX ст. на Харківщині це відбувалося так: діти брали свої документи з дому (мовляв, щоб влаштуватися на роботу), їхали в Харків, і там вінчалися[13].

Вінчання можна вважати необхідним компонентом весільно-шлюбного комплексу, що, попри все, зрісся з суто світськими обрядодіями і навіть значною мірою набув, за словами В.К. Борисенко, специфічних елементів магічного і символічного характеру[14].

Перше питання, яке варто поставити собі у зв'язку з дослідженням проблеми співвідношення народної і церковної санкції на шлюб, це: коли відбувалося вінчання?

Вінчання переважно відбувалося у неділю, однак велика група джерел подає інакшу інформацію. Так, існує значна кількість свідчень про те, що вінчання відбувалося відразу після сватання, часто в день сватання. У багатьох випадках воно було гарантією подальшого процесу реалізації шлюбної угоди, укладеної на сватанні. На Поліссі, наприклад, щоб уникнути відмови після сватання, відразу ж брали шлюб (вінчалися), а весілля могло бути й через місяць[15]. Відразу ж після сватання вінчалися на Київщині, а вже після цього домовлялися про весілля[16]. Після вінчання домовлялися про весілля і на Сумщині[17]. На Черкащині (Київська губ.) сватання і вінчання також відбували в один день, "щоб менше здирства вийшло"[18], весілля, як правило, гуляли через тиждень, наречені протягом цього тижня жили окремо.

Інша група свідчень, наведених Н. Здоровегою, доводить, що на Київщині, Сумщині, Харківщині, Чернігівщині, Житомирщині, Рівненщині вінчання відбувалося в день заручин[19]. У Менському р-ні на Чернігівщині після вінчання йшли на заручини "печі гризти"[20].

Звичай вінчання після сватання або до (відразу після) заручин, щоб хтось із сторін "не відкинувся", красномовно свідчить про те, що в народній правосвідомості XIX – початку XX ст. вінчання вже сприймалося як обов'язкова правова процедура, а не нав'язана формальність, без неї укладення шлюбу просто не уявлялося. Більше того, церковне таїнство шлюбу сприймалося в народі як запорука повної легітимності шлюбу.

У ряді місцевостей день вінчання призначався на тижні, що передував весіллю, переважно в так звані "жіночі дні" – середу, п'ятницю, неділю). У п'ятницю, напередодні весілля вінчалися у ряді місцевостей Харківщини[21], Прилуччини[22]. На Конотопщині це могло відбуватися як у п'ятницю перед весіллям, так і в неділю[23] . На Волині також вважали, що вінчатись можна і до весілля, і в день весілля[24]. На Бородянщині (Київщина) вінчалися в середу, п'ятницю або неділю. В інші дні не вінчалися[25]. На Канівщині піп вінчав молодих серед тижня[26], тобто також до весілля. В.К. Борисенко, наводячи звичай з Дніпропетровщини, коли вінчалися напередодні весілля у п'ятницю, подає суттєве пояснення цьому: "щоб не порушувати народне весільне дійство"[27]. Проаналізувавши весільний обряд, а особливо "маршрут" руху почту жениха, дослідниця прийшла до висновку, що "поступово вростаючи в традиційний обряд, вінчання (ідеться про вінчання у неділю. – *М.Г.*) ускладнювало й обмежувало рух почту нареченого, робило його подвійно-круговим"[28]. Саме тому цю обрядодію намагалися здійснити на тижні напередодні весілля.

Однак усе-таки в переважній більшості записів вінчання відбувалося в неділю, в день весілля. Народна весільна традиція прийняла його в своє лоно і адаптувала на свій манер. І, власне, тепер доцільно розглянути саме цей симбіоз народно-звичаєвої і церковної практики, як вона виявлялася в українському селянському весільному обряді XIX – початку XX ст.

Вінчанню передувало ряд обрядодій і звичаєвих процедур. На Прилуччині "попа ходили договоряти" батьки молодого й молодої за два тижні до вінчання[29]. На Київщині це називалося "годити попа на вінчання"[30], і цю функцію виконував батько молодого, несучи священику 7 крб., курку, гуску, яйця. Платня священику була переважно натуральною або грошово-натуральною: гроші, порося або мішок пшениці (Кременчуччина)[31]; 5 крб., 3 – 6 пудів жита, дякові – 1 – 2 пуди і на церкву – 1 пуд жита (Бородянка); від 3 до 10 крб. та калач (Канівщина)[32]; 7 крб. та курка, гуска та яйця (Тараща)[33]. Після цього священик повинен був здійснити "опо-

відь” у церкві, тобто кілька разів на службі Божій оголосити про майбутній шлюб, розпитуючи присутніх чи ніхто не знає причини, які можуть завадити укладенню шлюбу. Ця процедура має локальні назви “опитування”[34], “оповідь”, “заповідь” (західні регіони)[35], “викличка” – тритижневе прилюдне оголошення в церкві[36], “оглашеніє”[37]. Перед вінчанням молоді сповідалися і причащалися. На Канівщині за три тижні до весілля молоді причащалися, сповідалися, батюшка оголошував людям про нову пару і питався в людей: “Чи, може, вони рідня, чи чим прогрішили, хто які претензії до них має” і т.д. Якщо ніхто з людей нічого не має, то вінчає[38] . На Прилуччині в неділю напередодні вінчання піп в церкві під час служби “гласить” людям, що такі-то молоді, з такого-то хутора, так-то звуть, будуть вінчатися[39]. Крім того, перед вінчанням годилося пом’янути померлих і помолитися “за здравіє живих”[40]. На правобережних та західноукраїнських землях ця процедура називалася парастас[41], вона відбувалася в суботу вранці.

У день вінчання, на відміну від західно-європейської традиції, за якою наречені приходять в церкву окремо і наречений не має права бачити молоду, український звичай передбачає, що молодий приходить до молодої і наречені разом їдуть брати шлюб. Зрідка, якщо молодий був з сусіднього села, то приходив до дівчини звечора[42].

Обряд вінчання, так само, як і інші компоненти весільного обряду, мав ряд обрядодій, значення яких можна визначити як символіко-юридичне.

Так, на Канівщині у день вінчання молоду гарно вбирали, розплітали їй і заплітали косу, вплітаючи в нею червону стрічку в знак того, що молода “не зламана калина”. Молодий заходив по молоду, і вони йшли або їхали до церкви[43]. На Прилуччині, у день вінчання виряджали молоду до вінця батьки, рідні та хрещені, благословляли її хлібом-сіллю, брат молодої розплітав і заново заплітав їй косу, вплітаючи в неї “лєнту”, старші жінки зав’язували молодій на голові “платок під вінець”. Так само урочисто випроводжали молодого з дому, він заходив по молоду, вона брала з собою до вінчання рушник, “платочка”, полотно, гроші, і молоді йшли до церкви. Виряджали вінчатись молодих голодними[44]. Останнє свідчення є дуже суттєвим, на Черкащині “перед вінчанням молоді цілу добу нічого з їжі і в рот не беруть (це для того, щоб Бог відпустив гріхи), а після вінчання можна їсти все”[45].

Як бачимо, до церкви вирушали з дому молодої, але в поданому нижче пізнішому свідченні рух весільного почту до церкви “закручувався” ще на один виток: “У неділю рано мати молодої із дружками прибирають молоду до вінця: розчісують косу, вбирають у гарний одяг, молода чекає на молодого, а коли той приходить, разом ідуть до молодого, беруть там ікони, просять благословення у батьків молодого і знову йдуть до молодої. Батьки молодої також іконами і хлібом-сіллю благословляють молодих[46]. Цей локальний приклад заходу в хату молодого потрібен був для того, щоб отримати благословення на шлюб, власне, на вінчання з обох сторін.

Виряджаючи молодих у церкву, матері намагалися всіляко уберегти своїх дітей від уроку. На Коростенщині наречена, йдучи до церкви, клала за пазуху мак, молоді брали з собою залізний ключ або просто шматок заліза, ”щоб ніхто не наврочив”[47]. На Прилуччині з цією ж метою молодих бризкали стрітенною водою[48]. Ці обрядодії свідчать про те, що вінчання саме по собі також ототожнювалося в народній свідомості з лімінальним періодом, переходовим станом, особливо небезпечним для тих, хто в ньому перебуває.

Ідучи до церкви молоді брали ікони: “ молодий – Ісуса, а молода – Матір Божу[49]. На Корсунщині ікони ніс до церкви у “платку” дружко[50], на Черкащині старша дружка і старший боярин несли за молодими ікони[51]. Над молодою у церкві вінець тримала дружка, над молодим – боярин[52].

На вінчанні, як правило, батьки не були присутні. Вони зустрічали молодих на воротах або на порозі хати. Власне, в цьому виявлялася загальна церковна традиція: при охрещенні дитини батьки так само перебували поза церквою. Однак у деяких місцевостях батьки були присутні[53], це вже модернізація церковного ритуалу, яка вже в сьогоднішній традиції виявляє себе в обов’язковій присутності батьків як у церкві, такі у відділенні РАГС.

Факт того, що батьки молодих під час вінчання дітей перебували вдома, а вся процедура – процесія до церкви і з церкви, перебування в церкві – проходила під патронатом молодіжної громади, свідчить на користь того, що християнство входило в народну традицію українського села переважно через молодь, через парубочі і дівочі товариства, що в давнину були

прив'язані безпосередньо до церкви і носили назву "братств" і "сестринств". Крім того, присутність і активна участь дівчат і парубків у церковному таїнстві також були однією із форм визнання шлюбу на рівні молодіжної громади.

Стабільною загальноукраїнською обрядодією, яка здійснювалася в церкві під час вінчання, було простеляння рушника. На Донеччині старша дружка клала на підлогу в церкві 2 копійки і накривала їх полотном, на яке згодом ставали молоді[54]. На Бородянщині (Київщина), коли молоді ставали під вінець, то рушники простеляла молода, а молодий кидав гроші під ноги "для того, щоб добре жили і ніколи не виходили в них гроші, а рушники, – щоб було все у їх господарстві"[55]. На Прилуччині у церкві на підлогу стелили нове полотно, на якому піп вінчав молодих, під їхні ноги клали гроші, що їх після вінчання дружка підбирала і кидала молодим за комір, щоб не переводились гроші в їхньому житті. Полотно лишалося в церкві або ж його забирав піп собі в подарунок[56]. На Чернігівщині рушник в церкві стелила молодиця від роду молодої[57] в цьому ж регіоні перед вінчанням також під рушник клали гроші, причому орлом догори – на щастя, а на рушник молоді повинні були стати одночасно[58]. Узагалі останній звичай досить поширений, як поширеним є і намагання одного з членів подружжя першим стати на рушник, щоб мати верх у сім'ї (вар.: молодий намагався першим взяти молоду за руку і наступити їй на праву ногу, щоб була покірною жінкою[59]). На рушнику кожен мав своє місце – молодий справа, молода – зліва. В окремих районах Поділля, Галичини і на Волині наречена, виходячи з церкви, тягнула ногою рушник, на якому вінчалася, аж до порогу, "щоб скоро було інше весілля"[60], "щоб багато дівчат вийшло в тім році заміж"[61].

Обрядодії символіко-магічного характеру, пов'язані з рушником, є функціонально однотипними із простелянням кожуха на посаді. У першому випадку під рушник клали різні атрибути, які символізували добробут (так звана розмножувальна магія), а в другому випадку під кожух, на якого сідали молоді, також клали гроші і зерно. Власне у цій функціональній однотипності і виявляється ставлення народу до двох ключових моментів весілля, в яких відбувається санкція на шлюб, – вінчання і посад.

Поки молоді не поверталися з вінчання, ворота у двір тримали відчиненими[62] ("щоб і в житті всюди дорога була без препятствій молодим"[63]).

Після вінчання молоді або йшли разом до молодої (більшість території України), або разом до молодого (Південь). Як варіант: молодий відводив молоду до неї, а сам ішов до себе. У хаті молодої пошлюблених обов'язково благословляли батьки хлібом-сіллю, запрошували до хати, обводили кругом столу. Молоді сідали за стіл на посаді і починали їсти з однієї тарілки[64].

Як бачимо, традиція вінчання увібрала в себе багато народно-обрядових і магіко-символічних рис. З іншого боку, народна традиція запозичила багато чого з церковної. Передусім це стосується атрибутики. Так, важливе місце у весільному обряді належало іконам. Цікаво, що обрядодії з іконами функціонально однотипні з тими, де ритуальними атрибутами виступають "хліб-сіль". Особливо чітко це виявляється у численних батьківських благословеннях.

Благословення як обрядодія супроводжувала увесь шлюбно-весільний комплекс. Так, в Обухові на Київщині, випроводжаючи сина на сватання мати благословляла його і сватів іконою[65]. Батько на сватанні благословляв молодих хлібом: "Благословляю хлібом чесним і бажаю, щоб добре у згоді жили, шанували старших". Ця частина сватання називалася "побили поклони" (Київщина)[66]. На сватанні, коли давалася згода, мати молодої знімала ікону Божої матері і перед нею молоді "присягали": били поклони, цілували ікону, молода молодого питала: "Чи любиш ти мене?" – "Люблю," – повинен був сказати молодий. "Чи не покинеш мене?" – питала молода. "Не покину до віку," – казав молодий. Тоді молоді вставали, молодий сідав на своє місце, а молода подавала рушники (Київщина)[67]. На Харківщині подібний обряд мав такий вигляд: після того, як молода та її батьки давали згоду на шлюб, батько й мати молодої благословляли: батько стелив кожуха коміром до столу і ставав з жінкою на комір. Молодий ставав проти батька, молода – проти матері і так молилися Богу. Коли молоді нахилялися, батько й мати "били" їх по голові хлібом шість раз. Потім всі повинні були поцілуватися і поміняти хліб молодого на хліб молодої, після того "запивали могорич"[68].

Благословення було потрібне при здійсненні усіх інших обрядодій (приготування весільного деревця, замішування і випікання короваю, розплітання коси молодої, покривання молодої

тощо. Перед вінчанням молодих також обов'язково благословляли іконами, і такі ікони мали в народі назву "благословення"[69], часом цей обряд називався "відклоняння": наречені вклонялися іконам і цілували батьків[70]. Благословляли і в домі молодого і в домі молодої словами: "Бог благословить і я благословляю!"[71].

На Черкащині перед тим, як молодий виїжджав по молоду, щоб забрати її додому, здійснювався обряд "скланяння": у сінях батько й мати клали хліб на голову жениха і він тричі кланявся. Те ж саме відбувалося у молодої[72]. "Покланянням" на Сумщині називали обрядодію, коли молоді ставали на коліна на розстелене рядно, а батьки благословляли ("покланяли") їх хлібом-сіллю та іконами[73].

На Прилуччині на посаді відбувалося "покланяння" молодої. Мати молодої, роздавши подарунки, у такий спосіб "поклоняла" молоду: стелила серед хати нове рядно, на нього заводила молоду з паляницею і клан яла, потім її покланяв батько під спів дружок, після того брат її заводив за стіл, перед тим тричі обвівши кругом стола, садовив її на покуті на кожух, а сам сідав коло неї[74].

Як бачимо, при всій різноманітності окремих елементів благословення, сталими атрибутами є: хліб та ікони, які мають абсолютно синонімічне символіко-юридичне навантаження.

Це ж стосується також і такого важливого обрядового (як церковного, так і світського) атрибуту, як свічка. Так, наприклад, на Білоцерківщині після вінчання брат молодої зустрічав щойно одружених з запаленою свічкою, пильнуючи, щоб вона не згасла, тоді й у житті, вважалося, все буде добре; свічки тримала і світилка; свічки світили коло образів, коли молоді сідали на посад[75]. На Чернігівщині, коли в церкві піп давав молодій свічку, молода затискала її кількома пальцями: скількома захопила свічку, стільки, вірили, в неї буде дітей[76].

Отже, із наведених прикладів ясно, що вінчання у весільно-обрядовому комплексі гармонійно вписалося в мальовничу народну обрядовість, набувши ряду рис символіко-звичаєвого характеру. Наведені обрядодії свідчать про те, що вінчання визнавалося народною традицією як обов'язковий компонент весілля, як один із найважливіших рівнів визнання шлюбу, а саме перед Богом.

Вінчанням участь церкви і, відповідно, священика у весільному обряді не обмежувалася. Так, важливою процедурою є "покривання" молодої у церкві в понеділок, після шлюбної ночі. У цей день в багатьох місцевостях України молоді ходили "на вивід" до попа[77] (вар.: "в церкву скриваться"[78], молоду водили в церкву "скривать"[79], молодих вели у церкву "покривать"[80]). На Полтавщині, в Гадяцькому повіті в кінці XIX ст. "скривали молоду" у такий спосіб: піп читав над пошлюбленими молитву, після чого молода сама закутувала собі наміткою голову. Цікава деталь: при виході з церкви і по дорозі з додому учасники весілля співали усіляких сороміцьких пісень[81]. В Новгород-Сіверському повіті, наприклад, піп сам покривав молодицю шматком полотна[82]. Як бачимо, всі ці обрядодії є синонімічними до покривання молодої, що відбувалося в неділю після посаду: молодій знімали з голови дівочий убір і запинали жіночим убором, що символізувало її перехід в статус жіноцтва. Таким чином, вимальовується досить чітка картина. У весільно-шлюбному комплексі спостерігається паралельність однотипних обрядодій – вінчання – посад молодих, покривання молодої в домі молодої (молодого) – покривання молодої у церкві; атрибутика ікон – атрибутика хліба тощо.

Усі ці факти свідчать про те, що очевидно, не варто протиставляти вінчання весіллю, як це робилося деякими дослідниками, а доцільно розглядати весільний обряд XIX – початку XX ст. як своєрідний звичаєво-правовий договірно-зобов'язальний комплекс. Саме комплексність є найважливішою ознакою весільного обряду. Шлюбна звичаєва угода демонструє кілька рівнів договірно-зобов'язальних відносин: поміж молодими, поміж батьками, поміж молодими і молодіжною громадою, поміж родинами молодих і сільською громадою, поміж молодими і церквою (Богом). На всіх цих рівнях шлюб мав бути обов'язково визнаним, саме тому у весільному обряді жодна, навіть найзначніша, з погляду того чи іншого дослідника, обрядодія сама по собі не може бути трактована як головна, її цінність виявляється лише в комплексі з іншими обрядодіями, оскільки грає роль не вона сама по собі, а закріплена звичаєм черговість різних обрядодій. У випадку з включенням в обрядовий весільний комплекс вінчання можна переконатися в тому, що народ приймав християнство у тій формі, в якій воно їй було зрозумілим, дещо адаптуючи його до давніх локальних звичаїв. І власне, це і є універсальною

ознакою всіх сільських релігій у тих народів, які прийняли християнство, а на українському ґрунті – ознакою народного православ'я.

---

[1] Висловлюємо глибоку подяку проф. Борисенко В.К, за надану картотеку рукописних матеріалів "Етнографічної Комісії ВУАН".

[2] Чубинский П. Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т.6. – С. 41.

[3] Ефименко А. Исследования народной жизни. Вып. 1: Обычное право. – М., 1884. – С. 34–35; Пахман С.В. Обычное гражданское право в России: Юридические очерки: В 2 т. – СПб., 1877 – 1879; Т. 2. Семейные права, наследство и опека. – СПб., 1879. – С. 58–89.

[4] Оршанский И.Г. Исследование по русскому праву обычному и брачному. – СПб, 1879. – С.39.

[5] Левицький О. Невінчані шлюби на Україні в XVI – ХУІІІ ст. // Записки Українського наукового товариства в Києві. – К., 1908. – Кн. 3. – С.98–107.

[6] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 200.

[7] Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – С. 50–51.

[8] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С.72.

[9] Архив Русского Географического Общества в Санкт-Петербурге. – Разряд 16. – Оп.1. – № 29. – С.7–7 об.

[10] Б/а. Звичаї с. Корніївки (козацьке) Переяславського пов. Полтав. губ. – Киев. губ. ведомости. – 1863. – № 41. – С. 328.

[11] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (Далі – ІМФЕ). – Ф 1-4. – Од.зб. 328. – Арк. 13 (м. Вовчі Харківської окр.).

[12] ІМФЕ. – Ф 1-7. – Од.зб. 785 – Тарасівка, на Прилуччині. – Арк. 143

[13] Шаровкин И.С. Юридические обычаи крестьян Печенежской волости Волчанского уезда Харьковской губернии. – Отдельный оттиск из "Харьковского сборника" за 1896 г. – Харьков, 1896. – С. 7.

[14] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 71–72

[15] ІМФЕ. – Ф 15-3. – Од.зб. 159. – Арк.29 (с. Бехи, Коростенщина).

[16] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 755. – Арк.16 (с. Климовичі Київської окр.).

[17]Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 871. – Арк. 5 (с. Підлипне на Конотопщині).

[18] Там само. – Ф Ф 1-4. – Од.зб. 325. – Арк.4.

[19] Здоровега Н.І. Вказ. праця. – С. 54.

[20]ІМФЕ. – Ф 14-3. – Од.зб. 537. – Арк. 3 (с. Блистова Менського р-ну Чернігів. обл.).

[21] Материлы для этнографического изучения Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Вып. 8. – Харьков. – 1894. – С. 13.

[22]ІМФЕ. – Ф 1-7. – Од.зб. 785. – Арк. 143 (с. Тарасівка на Прилуччині).

[23]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 818. – Арк. 68 (с. Ленінське, Конотопської окр.).

[24]Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 387. – Арк. 69 (с. Кремеш Горохівського пов. На Волині).

[25]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 745. – Арк. 249 (с. Загальці Бородянського р-ну на Київщині).

[26]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304 (м. Златополь Шевченківської окр.)

[27] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 71.

[28] Там само.

[29] ІМФЕ. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк. 74 (Прилуччина).

[30]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 745. – Арк.197–202 (с. Насташка Рокитнянського р-ну Білоцерківської окр.).

[31] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 800. – Арк. 152 (с. Михайликівка Кременчуцької окр.).

[32] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304–306 (м. Златополь Шевченківської окр.).

[33]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 745. – Арк.197 (с. Ківшувате Таращанського р-ну на Київщині).

[34] Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 871. – Арк.5 (с. Підлипне на Конотопщині Сумської обл.).

[35] Там само. – Ф 29-3. – Од.зб. 238. – Арк. 10 (с. Струтинь Золочівського р-ну Львівської обл.).

[36] Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 537. – Арк.1-а (с. Блистова Менського р-ну Чернігівської обл.).

[37] Там само. – Ф 28-3. – Од.зб. 402. – Арк.8 (с. Янкевичі Костопільського р-ну Волинської обл.).

[38]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304–306 (м. Златополь Шевченківської окр.).

[39] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк. 74 (Прилуччина).

[40]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 785. – Арк. 143 (с. Тарасівка, на Прилуччині).

[41] Там само. – Ф 28-3. – Од.зб. 297. – Арк.42 (с.Дроговиж Жидачівського пов. на Львівщині).

[42] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 741. – Арк. 179 (с. Бирюки біля Білої Церкви).

[43] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304–306 (м. Златополь Шевченківської окр.).

[44] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк.74 (Прилуччина).

[45] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 750. – Арк.90 (с. Дерінківець Корсунського р-ну Шевченківської окр.).

[46] Там само.

[47] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 72.

[48]ІМФЕ. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк. 74 (Прилуччина).

[49]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 785. – Арк. 143 (с. Тарасівка, на Прилуччині).

[50] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 750. – Арк. 90 (с. Дерінківець Корсунського р-ну Шевченківської окр.).

[51] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304–306 (м. Златополь Шевченківської окр.).

[52]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 621. – Арк. 89 (с. Варва Варвинського р-ну Прилуцької окр.).

[53]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 818. – Арк. 68 (с. Ленінське Конотопської окр.).

[54] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 816. – Арк. 8 (с.Ново-Михайлівка Андрієвського р-ну Сталінської окр.).

[55] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 745. – Арк.18 (с. Загальці Бородянського р-ну на Київщині).

[56] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк. 74 (Прилуччина).

[57] Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 537. – Арк. 3 (с. Блистова Менського р-ну Чернігівської обл.).

[58] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 684. – Арк. 31 (с. Кіїнка Білоусівської вол. на Чернігівщині).

[59]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 621. – Арк.89 (с. Варва Варвинського р-ну Прилуцької окр.).

[60] Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 387. – Арк. 69 (с. Кремеш Горохівського пов.на Волині).

[61] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – С.72.

[62]ІМФЕ. – Ф 1-7. – Од.зб. 750. – Арк. 90 (с. Дерінківець Корсунського р-ну Шевченківської окр.).

[63] Цей же звичай побутував і в інших місцевостях.

[64] ІМФЕ. – Ф1-7. – Од.зб. 802. – Арк. 304–306 (м. Златополь Шевченківської окр.).

[65] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 749. – Арк. 59 (с. Обухів на Київщині).

[66] Там само. – Ф 14-3. – Од.зб. 952. – Арк. 85 (с. Літки Броварського р-ну на Київщині).

[67] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 746. – Арк. 59 (с. Яцюків Богуславського р-ну Білоцерківської окр.).

[68]Там само. – Ф 1-6. – Од.зб. 668. – Арк. 27–28 (х. Рідкодуби Харківської обл.).

[69]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 750. – Арк. 90 (с. Дерінківець Корсунського р-ну Шевченківської окр.).

[70] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 823. – Арк. 165 (поштове відділення Штепівка Штепівського р-ну Сумської окр.).

[71]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 785. – Арк. 143 (с. Тарасівка, на Прилуччині).

[72] Там само. – Ф 1-4. – Од.зб. 328. – Арк. 9 (с. Свидовка Черкаського пов. Київської губ.).

[73] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 793. – Арк. 27–28 (с. Заруддя, Засульського р-ну Роменської окр.).

[74] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 787. – Арк. 75 (Прилуччина).

[75] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 741. – Арк. 179 (с. Бирюки біля Білої Церкви).

[76] Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 816. – Арк. 89 (с. Ново-Михайлівка Андрієвського району Сталінської окр.).

[77]Там само. – Ф 1-7. – Од.зб. 766. – Арк. 2 (с. Рівне Янченської сільради Зінов'ївської окр.).

[78] Там само. – Ф 1-4. – Од.зб. 24. – Арк. 17 (Херсонщина).

[79] Там само. – Ф 1-5 . – Од.зб. 400. – Арк. 34 (м. Воронеж Новгород-Сіверського пов. Чернігівської губ.).

[80] Стафиевский М. Малороссийская свадьба // Киев. губ. ведомости. – 1848. – № 49. – С. 442.

[81] Українські сороміцькі пісні. – Харків, 2003. – С.95.

[82]ІМФЕ. – Ф 1-5. – Од.зб. 400. – Арк. 34 (м. Воронеж Новгород-Сіверського пов. Чернігівської губ.).

Георгій КОЖОЛЯНКО
Чернівці

ДОХРИСТИЯНСЬКА ОСНОВА СОЦІАЛІЗУЮЧИХ РОДИННИХ ЗВИЧАЇВ ТА ОБРЯДІВ УКРАЇНЦІВ

Сімейна обрядовість українців засвідчує давність походження певних свят і, супроводжуючих їх, обрядодій. Прикладом можуть служити родинні звичаї та обряди. Оповіщення старшої жінки-акушерки (“моші”) про наближення родів, обряд родин, коли родичі і знайомі відвідували породіллю, освячення дитини та обрядове введення її у життя дорослих показують, що корені цих святкувань беруть початок у багатотисячолітній давнині.

З утвердженням християнства на українських землях довгий час (до XIX ст.) існувало двовір’я, коли здійснювались народні освячувальні обряди і християнські хрещення.

Під ідеологічним і силовим впливом християнства з кінця XIX ст. після народження дитини буковинці прагнули якнайшвидше її охрестити, бо “охрещена дитина уже посаджена в Дім Господа та має Ангела-охоронця”[1].

Проте зовсім відкинути народну освячувальну обрядовість християнським зверхникам не вдалося. Бачачи довгостолітнє збереження народних традицій і вірувань, християнство на українських землях змушене було піти на компроміс і залучити ряд обрядодій при хрещенні від дохристиянських народних вірувань (кроплення водою, вогонь свічок, рослинна жертва квітами та полотном-крижмою, інститут кумівства, святковий обід і ін.).

У випадку народження дитини з ознаками серйозної хвороби, що могла в будь яку хвилину привести до смерті, скроплення свяченою водою проводила повивальна баба. При цьому вона промовляла слова: “Окроплюю тя водичкою йорданською во славу Всевишньому”. Така дитина вважалася навернутою до бога і тому при її смерті священик змушений був ховати за християнським звичаєм.

У випадку народження мертвої дитини баба-повитуха скроплювала свяченою водою лоно матері, промовляючи ті ж самі слова. Тоді дитина теж вважалася хрещеною.

На Буковині та в Українському Прикарпатті існувало повір’я, що дитина, яка померла нехрещеною, протягом семи років перебуває на землі у образі нечистого-чортеняти. Особливо неспокійно веде вона себе, коли приходить день народження (не дає заснути батькам, їм чуються слова-прохання “Мамо! Дай мені ім’я!”). Для запобігання цього у гріб такій дитині кладуть різні іграшки, вважаючи, що вона там грається ці сім літ і не буде нагадувати родичам про те, що вона немає зв’язку з Богом.

Важливим соціалізуючим обрядом в українців з дохристиянських часів було освячення дитини. Перед освяченням здійснюється вибір кумів, які мали стати другими батьками для народженого. Вибір кумів здійснюють батьки дитини. Обов’язково повинно бути парне число кумів – від двох до десяти і більше пар. В першу чергу запрошують весільних батьків у куми. В куми прагнуть запрошувати людей з громади, які є газдовитими і поважними в колективі. Освяченні дівчинки намагалися запросити у куми хлопців. Це було ознакою, що в майбутньому хлопці будуть звертати увагу на дівчину і вона швидко і успішно вийде заміж. У селах Верхнього Буковинського Попруття в куми намагалися брати дівчат та хлопців, що передбачало для дитини в майбутньому цнотливу і доброчесну поведінку.

Відмова від запрошення в куми не допускалася, оскільки за звичаєвими нормами це було справою як сімейного, так і громадського звичаю.

За декілька днів до освячення батьки дитини пекли калачі для кумів, а розносила по їхніх домівках бабуся народженого (мати батька). В селах Українського Прикарпаття кумівські ка-

© Георгій Кожолянко

лачі випікались в суботу напередодні освячення. Для випікання цих калачів запрошували з громади поважну в селі чи в місті жінку-кухарку та жінок з родини. При приготуванні тіста та випіканні калачів жінки співали:

Мукичка біленька, ситечко дрібненьке.
Най росте нам нарожденик, як дубок, правенький.
Цю мукичку білу будеш просівати,
Най росте наш народженик, як цісар, багатий.
Біленька мукичка до пальців си ліпи,
Най си верне народженик, як до війська піде.
Тістечко біленьке у бляшки складаєм,
Най росте наш народженик, та най силу має.
Ми бляшки ті підсуваєм близько до жаріння,
Най ведеться цьому дому щасливе насіння.
Зарум'янились у печі колачі пишненькі,
Най провадять Іванка та й куми гарненькі.

Обов'язковими атрибутами освячувального обряду були кумівські свічки та крижми. Кожен кум готує до освячення крижму – шматок білого полотна, покривало або скатертину та обрядову свічку.

Вогонь свічки символізував життєдайну енергію сонця, яка повинна була в процесі освячення перейти на дитину і супроводжувати її все життя. З крижми в майбутньому мати виготовить для дитини першу сорочечку, яку можна буде одягнути лише після освячення, а до освячення можна буде лише пеленати дитину.

Матеріал крижми тепер обвивають навколо свічки стрічкою (для хлопчика – синя або голуба, а для дівчинки – червона чи рожева) та прикрашають квітами васильку, листочками барвінку або віточками мірти. Останнє символізувало зв'язок людини з природою, з рослинним світом, добрі духи якого повинні були охороняти новонародженого в наступному житті.

Обрядодія освячення, як правило, відбувалася у гаю або біля джерела води.

Зібравшись на освячення, куми співали:

А ми вчора на родинах були,
А вже тепер на освячення прийшли.
Ми прийшли з крижмами та свічками,
Аби наш фін просвітився
І від нечистого відділився.
Ой дай, Боже, дитя освятити
Та й господарів і себе розвеселити.

Перед початком куми розгортають крижми і складають одну на одну. Зверху мають бути крижма кумів-вінчальних, батьків породіллі та її чоловіка.

У кінці XIX ст. з активним поширенням християнства, освячення замінюється на церковне хрещення, але у селах Буковинської Гуцульщини, де християнські церкви почали споруджуватись лише на початку XX ст. церковне хрещення утверджується тільки в другій половині XX ст. Також в Українському Прикарпатті у другій половині XX ст. відмічена практика заміни освячення на хрещення дитини в домашніх умовах, коли священик та куми приходять до хати, де народжений і там здійснюється обрядодія[2].

При освяченні дитини у гаю на місці святилища-жертовника дитину вкладали на полотнища, що принесені кумами та на дубове листя ногами на схід, а головою на захід біля жертовного вогнища.

Жрець-волхв клав праву руку на голову дитини, тричі звертався до Богів з словами-проханнями наділити дитину волею і силою духу, здоров'ям, прийняти її під їхню опіку, дозволити пізнати тайну життя земного.

При цьому куми повинні були стояти повернутими обличчям до схід сонця навколо жертовного вогню, тримати у руках запалені від вогню свічки або смолоскипи.

Жрець-волхв брав дитину на руки і тричі доторкався нею до “живої води” (“непочата вода”), набраної з трьох джерел до сходу сонця. Вода повинна була бути підігріта попередньо на вогні святилища. Потім цією водою окроплювались куми і всі присутні на обряді.

З утвердженням християнства православна церква залишила давній спосіб освячення через доторкання-занурювання, а католики ще з VIII ст. замінили занурювальне хрещення на обливальне[3].

З цього моменту дитина вважалася освяченою. Куми забирають з собою рештки обрядових свічок, які мають їм нагадувати, що все життя їх, як батьків, і їхнього похресника-фіна має просвічуватися світлом вогню і сонця та добрих справ. А в давні часи дитині на шию пов’зувався шнурком амулет-оберег у вигляді кульця-сонечка, виготовлений з каменю або кераміки. У християнські часи цей оберег було замінено на хрестика[4].

На полотно крижм після освячення клали мокру від води дитину і обгортали. Старша кума або повивальна баба виносили дитину в крижмах з святилища, переступаючи на вході керамічну ринку або горщик з розжареним вугіллям. Вугілля підбирали для хлопчика з дуба (щоб був міцний як дуб), а дівчині з берези (щоб ніхто їй не зробив злого, не боялась ні блискавки, ні грому). Після освячення людина повинна була очиститись, перейшовши через вогонь.

Цей очисний обряд зберігся і в християнському хрещенні, коли при виході з церкви дитину проносять над розжареним вугіллям, що знаходиться в горщику на порозі церкви.

Дитину перекладали на кожух (щоб кучерики водилися) і оглядали полотно крижми. Якщо полотно забруднене дитиною, то це вважалось великою ганьбою для кумів. В такому випадку куми дають по калачу, які несуть на готар (межу) села або на роздоріжжя, щоб з колачами пішла і біда освяченого. Тоді, йдучи дорогою з дитиною додому, куми співали:

Нанашки недобрі були, а ми то не знали,
Якби були ми то знали – ми би їх не брали.
А недоля хоче їсти, хоче пити
Тай си взяла до дитини, як ішли святити
Най недоля добра буде – най дитину лише,
А ми їй вже сьогодні калачі відпишем[5].

У селах Верхнього Буковинського Попруття та Пруто-Дністровського межиріччя, прийшовши до дому і ставши на порозі хати, куми співають:

А ми прийшли вже з гаю,
Принесли вам Богдана (чи яке інше ім’я) додому.
Богдан ваш уже і наш,
Нанашками від злого відвернений,
Навічно до Бога привернений.
А Богдан є наш фін,
Він нанашкам рідно-син[6].

Повернувшись з освячення, куми кладуть дитину на покутті – святому і почесному місці в житлі – на, вивернений вовною до верху, кожух. Це означає, що до хати долучилась нова людина.

В кінці XIX ст. на Буковині була відома пісня батька дитини до кумів, яку він виконував на початку освячення:

Гості, друзі, як же мені
Вас сьогодні пригостити?
Піду зловлю горобця,
Що цвірінькав у саду,
З ребер зварю вам холодцю,
З голови зроблю печеню,
Вже вистачить для кумів на сніданок, обід і вечерю[7].

В іншій кімнаті хати – великій хаті (світлій хаті)ще до приходу кумів з церкви накрито святковий стіл, за який спочатку сідають куми, а потім й інші гості і починається святковий обід. Баба-повитуха (моша) скроплює всіх свяченою водою і пригощає кашею-кутею – "бабина каша" та напоєм з трав, гілок вишні, смородини, малини. На цей обід готують і інші звичайні святкові страви (м'ясні і борошняні наїдки).

Наприкінці святкового обіду горщик з залишками "бабиної каші" старший кум-батько розбиває об долівку, вказуючи: "Це душам предків. Щоб знали, що рід наш не перевівся і обичаї ми тримаємо"[8].

Куми і гості, пообідавши, виходять з-за столу, грають троїсті музики, починаються танці. Танцює старший кум-батько з своєю дружиною-маткою, а далі інші куми і гості.

Після танців куми знову сідають за стіл і починається обдаровування освяченого. Дитину вносить баба-повитуха (моша) і передає старшому кумові, який тричі дмухає на чоло дитині, обдаровує грішми та іншими дарунками і передає наступному кумові.

Після кумів дитину обдаровують родичі, починаючи від діда і баби, а далі інша родина та гості. Під час обдаровування жінки співають:

Наш Іванко (чи як звати) робити не може.
Гей нанашку-нанашку, розтворяйте бріфташку (гаманець),
Бо у бріфташці є гроші на черевички хороші.
На черевички жаворові (коричневі), наш нанашко гоноровий.
Наш нанашко гоноровий, а нанашка – пишна,
А нанашка така файна, як мука пшенична[9].

Мати дитини забирає дари, а жінки далі приспівують:
Дякувати вам за дари, такі файні, як же й ви.
Які мали, такі й дали, такі нам си сподобали.

Своєрідно відбувалося обдаровування дитини у селах Верхнього Буковинського Попруття та Пруто-Дністровського межиріччя. Для кожного кума господарі приносять великих розмірів (діаметром до 40 см) калачі, які прикрашені зверху випеченими з тіста зображеннями пташок, іншими фігурками. Кожен кум-батько повинен викупити калачі у господарів за гроші.

У другій половині XX ст. до кумівських калачів господарі ще почали додавати пляшку горілки чи вина.

Після завершення обряду обдаровування дитини, жінка-кухарка, яка готувала страви для святкового обіду, подає кумам, загорнуту в покривало-верету ляльку (у XIX ст. лялька була виготовлена з шматка дерева) і кожен обдаровує невеликою (символічною) сумою грошей і кухарку.

Наступного дня, у понеділок, відбувалося продовження святкування – посвятини. Кожна кума-матка приходить з невеликим дарунком дитині. В цей день відбувається ритуальне омивання дитини жінками-кумами. Воду, яку також набрано з джерела до схід сонця, підігрівають і купають. При цьому кожна матка повинна облити її особисто. Після купання дитину пеленають і ставлять біля неї дарунки.

Цебер або корито, в якому купали, з водою виносять всі разом, тримаючись за краї, на вулицю і обливають подружжя, в яких немає дітей. Залишки води виливають під молоде фруктове дерево. Завершуються посвятини веселим застіллям, танцями під музику троїстих музик.

На Буковинській Гуцульщині ще до початку 90-х рр. XX ст. існував обряд **колачини**. Господарі після освячення дитини, у будь-який день, готують калачі для кумів та різні напої (пива, горілки, вина) для частування. Господар з господинею запрошують кумів, родичів та інших гостей на дарування калачів у визначений день.

Під час колачин перед кожним кумом, що сидять за столом, по черзі ставлять господарі горщик з водою або солодким молоком. До горщика прикріплюють запалену свічку і подають випити вміст горщика. При цьому господарі промовляють: "Най Бог прийме перед душі!". Гість має відповісти: "Простибі!" Випивши ритуального напою, куми і гості встають біля столу

і моляться словами: ”Най Бог прийме перед цеї душі, шо ви даєте. Боже поможи упросити, ублагати, щоби Господь ласкав це приймити, молитву благословити, а вам шєстє, здоровє подати, щоби поміг вінчєти в благо літах, у шєстю, здоровю”[10].

Після молитви-віншування всі сідають, частуються напоями, вживають їжу, веселяться під звуки музик. Господиня і господар ставлять перед старших кумів-батьків 8 або 12 калачів зі словами: ”Просимо кумів колачі – від Бога-Сонця великі, від нас малі”. Два калачі старші *куми крають тут же і роздають гостям за столом по шматку. Ще два дають бабі-повитусі.*

Забава продовжувалася з частуванням та танцями протягом вечора і тягнулася переважно до наступного ранку.

Цікаво, що обряд колачини проводився і у випадку, коли дитина померла. Лише трапезування відбувалося без горілки, музики й танців. Як виняток, могли випити по склянці пива. Калачі подавали кумам не зі столу, а з землі зі словами: “Прийміть за душу померлого”. Міг бути запрошений скрипаль, який при трапезуванні і обдаровуванні калачів грав сумну жалібну мелодію – “смертної у тугу”[11].

У селах Буковинської Гуцульщини з кумівськими калачами (два калачі) приходять батьки дитини в умовлений день до кумів додому через декілька місяців після хрестин. У відповідь на принесені калачі куми-нанашки повинні дарувати фіну щось з молодняка великої рогатої худоби чи вівцю[12].

В XIX ст. цей обряд був поширений по всьому Буковинському Прикарпаттю і Гуцульщині і мав назву **фіровщина.** Дослідник гуцульської культури В. Шухевич відзначав, що в Карпатах ще на колачинах куми дарували або оголошували, який дарунок вони дають похреснику: “вівцю, коня, корову, телє, сорочку, сірак, а бідний – курку, словом, що хто зможе тай хоче, а часом заповідають лише у той час, а дають пізніше, нераз аж на весїле, але дати мусять”[13].

Важливим обрядом в сімейній обрядовості було **“випроваджування дитини на свій хліб”.** Обряд стосувався процесу відлучення дитини від маминого молока. Годування грудьми продовжувалося до двох років.

Обряд відбувався в час, коли був повний місяць, “щоб доля була у дитини повною”. Випроваджування на свій хліб проводилось в урочистій обстановці. Напередодні білилась хата, все перемивалось і витиралось. Вимітали хату вербовим віником, щоб верба, як благословенне Богом дерево, вимітає всяку нечисту силу.

Для проведення обряду випікали спеціальний хліб. Воду для нього мати брала з найближчого струмка. При цьому промовлялися слова: “Щоб доля розв’язана була, як вода тече у цьому потоці”. До тіста додавали зернинки тміну (“кміну”), “щоб світ за очі ловив”, зверху робили хрест, “щоб обминула біда” та “праведним усе життя був хліб”.

Обряд відбувався вранці при появі сонця. До дитини звертались з словами: “Вставай, дитинко, бо вже твоє сонце зійшло й кличе тебе”. На стільчик, виготовлений батьком (“Щоб мав у житті своє місце, мав свою талановиту долю”). Стілець встановлювали ближче до почесного кута кімнати, ближче до образів святих, застеляли маминою весільною ширинькою (скатертиною), “щоб не був наврочений жінками” (для хлопця), “щоб честі своєї не зронила в житті” (для дівчини).

До обряду готували також спеціальну підставку-кружок з вербового дерева, “щоб не ходив по світу і не їв з чужого круга”. Насипали сіль у склянку, обв’язували її червоною бавничкою (шерстяною ниткою, освяченою на Водохреща), “щоб розум свій не губив та сльози своєї на чужу голову не клав”.

Дитина ручкою при допомозі матері повинна була відламати шматок хліба, вмокнути в сіль і вкусити. Батько піднімав дитину з стільчиком і переносив через поріг, “щоб хлібцем ділився (ділилась), робила людям добро, а душа дійшла царства небесного”. В цей час мати промовляла: “Через поріг, через поріг, у світ, з благословенням божим, з покровом Матері Божої”.

Батько додавав: “Святий Боже, во ім’я торжества світла над темрявою, благослови мою дитину на добро, святий Архангеле Михаїле, святий Архангеле Гавриїле зло мечем-хрестом відсікай, святий Дем’яне конем своїм його топчи, присвятая Діво Богородице, покрий своїм покривалом”.

Цього ж дня увечері сходились родичі, близькі знайомі, свідки-куми. Заходячи в хату запи-

тували: “А хто в цій хаті Богом благословеннний?”. А у відповідь батьки промовляли “Народженик Петро (Марійка)”.

Гості приносили з собою дарунки і давали дитині, приповідаючи: “Що даєш, то тобі си виртає”. Надломлювали шматочок дитячого хліба, яким вранці проводився ритуал.

В народній педагогіці важлива роль належала колисковим пісням, які співала мати дитині. Щодо етнологічних досліджень, то на цей аспект прилучення дитини до життя належної уваги не зверталося.

Вважається, що дитина не розуміє маминих слів, але мамина ласка, лагідність голосу зачаровує дитину і тому вона ловить кожне слово. На мою думку, дитина значною мірою розуміє мамині слова, їх зміст передається через мамине біополе дитині навіть ще тоді, коли дитятко не може словесно спілкуватись, тому й тягнеться до матері як листочок до сонця. За повідомленнями 85-літнього гуцула з с. Дихтинець Юрія Шинкарука на Буковинській Гуцульщині здавна існувало переконання, що дитина в животі матері від семи місяців чує голос батька, реагує на звуки голосу та звуки музичних інструментів[14].

В кінці XIX ст. у селах Прутсько-Дністровського межиріччя Буковини етнограф О. Манастирський записав кілька колискових пісень:

Ходить сон біля віконця,
Біля плоту стоїть дрімота.
Тихо питається сон дрімоти,
Де ми будем ночувати?
Там де хата тепла і маленька
І де любий хлопчик (чи дівчинка).
Люлі-люлі, спи, спи.

*

Під зеленою грушею
Груша буде цвісти,
А Василько ростиме.
Грушка буде грушки родити,
А Василько буде ходити.
Грушки будуть падати,
А Василько їх збирати[15].

В Буковинському Передгір’ї ще у 80-х рр. XX ст. можна було почути колискові пісні-звернення до дитини, в яких мати заколисуючи дитину, оповідала про свою нелегку долю, про жіночу нерівноправність у сім’ї:

Спи, дитинко, спи, дитинко, я тя заколишу,
А як буду вінувати (одружувати), маєток відпишу.
А як буду вінувати, ще й віночок класти,
То ти вділиш своїй мамці по женені части.
Буду чащ від тебе брати, високо тримати,
А тепер я колишу тя, бо ти мусиш спати.
А тепер я колишу тя, бо миска не мита,
А як зайде неньо в хату – буде мамка бита.
Буде мамка твоя бита, та й ще волочена,
Бо вже сонце пополудню – хата не мечена[16].

Народознавець Г. Маковій записала в своєму селі Великий Кучурів декілька десятків колискових пісень від стареньких бабусь, яких сьогодні вже немає в живих. В тих піснях передавалась мамина душа, любов, голос “самої матінки-землі”. Ось одна з таких пісень:

Гайцю-гайцю, гайцю-гай,
Ти, потєтко, заспивай.
З лісу до тя сон приходи,
Під віконцем собі ходи.
Мамка впусти сон до хати,
І потєтко буде спати,
Гайцю-гайцю, гайцю-гай…

Думки матері несуться в майбутнє дитини і лине пісня з побажанням щастя, з надією, що Бог дасть добру долю, буде захисником у житті:

Колишу тя дитиночко, на рученьках носю
Та й для тебе у Господа дуже щастя просю.
Колишу тя, дитиночко, дитинько-лелітко,
Та й просю у пана-Бога ті долю, як квітку.
Колишу тя, дитиночко колишу, колишу,
А як засплять тові вічки – колисочку лишу…[17]

Досить правильним, як на мою думку, є висновок Г. Маковій про те, що велика агресивність сучасних дітей від того, що їм не співається колисанок: “ – Включе те ревало (магнітофон), каже стара Вігенія, – воно реве, як сто бугаїв, а дитина має під то спати. От і сама малесеньким бугаєм стає : верещить, кричить, вередує. А возьме мама на руки – сказати дитині не має що, видивляється, як німувата. А дитина слова від неї чекає!

Колись до всього си говорило: до води, до дерева, до сонця, до вогню, до трави, до животини, а до дитини – сам Бог казав…”[18]

Небагато слів в останньому реченні, вимовлених стодворічною бабусею в кінці ХХ ст., а скільки в них відомостей про давні, близькі душі українця, дохристиянські вірування, про духовний світ наших предків, про їх повагу до природи і людини.

В дохристиянські часи за давніми народними віруваннями в Україні освячення-ініціації дітей здійснювалися переважно в юнацькому віці 15 – 18 років. Таке освячення відбувалось у визначені святкові дні. Юнаків і дівчат попередньо готували до обряду. Старійшини роду вчили родових традицій, вірувань, обрядів, передавали їм різні господарські і військові вміння, пояснювали таємниці народження людини і її життя, знайомили з нормами звичаєвого права тощо.

Освячувальний обряд закінчувався колективним святковим обідом, іграми, піснями, танцями, в яких приймали участь всі мешканці поселення і запрошені. Тільки після цього ритуального обряду молоді люди ставали повноправними членами громади: могли вступати в шлюб, займатись господарською діяльністю, брали участь у військових нападах і обороні і т. ін.

---

[1] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 2000. – Т. 2. – С. 4.

[2] Там само. – 1985. – Т. 5. – С. 12.

[3] Панкеев И. Полная энциклопедия быта русского народа. – Т. 1. – М., 1998. – С. 287.

[4] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 1999. – Т. 4. – С. 22 – 25.

[5] Маковій Г. Затоптаний цвіт. – Чернівці, 1995. – С. 23.

[6] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 1999. – Т. 4. – С. 27.

[7] Manastyrski A. Die Ruthenen. In: Die Osterreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bukowina. – Wien, 1899. – S. 230.

[8] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 1999. – Т. 4. – С. 26.

[9] Маковій Г. Затоптаний цвіт. – Чернівці, 1995. – С. 25.

[10] Шухевич В. Гуцульщина. – Т. 3. – С. 17.

[11] Там само.

[12] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 1982. – Т.8. – С. 16.

[13] Шухевич В. Вказ. праця.

[14] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету). – 1981. – Т.2. – С. 2.

[15] Manastyrski A. Die Ruthenen. In: Die Osterreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bukowina. – Wien, 1899. – S. 230.

[16] Маковій Г. Пісні одного села. – Чернівці, 1998. – С. 45.

[17] Там само. – С. 48.

[18] Там само. – С. 47–48.

Юрій СОРОКА
Київ

ПРИМУСОВА ДЕПОРТАЦІЯ І НАСИЛЬНИЦЬКА СИСТЕМА ПРАЦІ НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ В РОКИ НІМЕЦЬКОГО ОКУПАЦІЙНОГО РЕЖИМУ

Жахливою трагедією для населення західних областей як і всієї України стала примусова депортація юнаків і дівчат для роботи в Німеччину в роки Другої світової війни (1939 – 1945 рр.). Німецька військова економіка потребувала все більше і більше робочої сили. Ця потреба відчувалася не тільки через посилення військових дій на фронті, а й через постійне збільшення призову в армію все нових контингентів німців. Розпочата на початку бойових дій на східному фронті пропагандистська компанія з набору добровольців із числа українців, білорусів, прибалтів та ін. не увінчалася успіхом, оскільки таких було не дуже багато як в Україні, так і в інших регіонах. Тоді в життя почали впроваджуватися зловісні програми вивезення робочої сили з окупованої території. Основним постачальником східних робітників (остарбайтерів) стала Україна.

У західних областях України примусова депортація робочої сили для німецької економіки розпочалася відразу після окупації. За даними відділу праці генерал-губернаторства від 27 вересня 1941 р. з дистрикту Галичина до Німеччини відправлялося 42 483 чоловік та 18 226 жінок. Із загального числа тих, кого вивозили, 13 447 припадало на біржу праці Львова, 12 988 – Дрогобича, 11 021 – Станіслава, 5 017 – Тернополя[1].

9 листопада 1941 р. були видані спеціальні інструкції щодо використання робочої сили зі Сходу та поводження з остарбайтерами, в яких зазначалося: “Кількість використаних робітників залежить від попиту. Росіянина (німці росіянами називали всіх робітників зі Сходу) слід використовувати насамперед на таких ділянках роботи:

Гірнича справа.

Шляхове будівництво (включаючи ремонтні майстерні і виробництво засобів транспорту).

Воєнна промисловість (танки, гармати, апаратура для літаків).

Сільське господарство. Будівництво. Великі майстерні (шевські майстерні).

Розквартирування. В таборах (бараках).

Нагляд: під час роботи військовослужбовці, а також і німецькі робітники повинні виконувати функції допоміжної поліції.

Як запобіжні заходи вирішальними є найшвидші і найсуворіші дії.

Шкала покарань, починаючи з обмежень у їжі і аж до покарання за законами воєнного часу, не має загалом ніяких інших ступенів.

Одяг: доцільно запровадження робочого одягу єдиного зразка… Взуття, як правило, дерев’яне. Щодо білизни, то росіяни навряд чи звикли носити її і вона їм навряд чи знайома.

Забезпечення продовольством. Росіянин не вибагливий, тому його легко прохарчувати без помітного порушення нашого продовольчого балансу. Його не слід балувати або привчати до німецьких харчів, але він має бути нагодованим для того, щоб бути працездатним.

Російський робітник. Використання на роботі і поводження практично не повинні відрізнятися від поводження з військовополоненими росіянами”[2].

Невдачі німецьких військ під Москвою, затяжний характер війни на Сході вимагали все більшого залучення робочої сили. 19 лютого 1942 р. на нараді в державній економічній палаті генеральний уповноважений по використанню робочої сили в Німеччині Мансфельд цинічно констатував: “Сучасні труднощі в питанні використання робочої сили не виникли б, коли б

© Юрій Сорока

своєчасно наважилися на використання російських військовополонених у великих масштабах. 3,9 млн. росіян були в нашому розпорядженні; нині їх залишилось всього 1,1 млн. Тільки в листопаді 1941 – січні 1942 р. вмерло 500 тисяч. Навряд чи буде можливість збільшити кількість зайнятих тепер військовополонених (400 тис.). Якщо знизиться цифра захворювань на тиф, то з'явиться, очевидно, можливість залучити в господарство ще 100 000 – 150 000 слов'ян.

Використання росіян-цивільних осіб набуває все більшого значення. Загалом у нашому розпорядженні перебуває 600 – 650 000 цивільних осіб, з них 300 000 промислових кваліфікованих робітників і 300 – 350 000 сільськогосподарських робітників. Використання цих робітників упирається виключно в питання транспорту. Безглуздо перевозити ці робочі руки у відкритих або неопалюваних закритих товарних вагонах, щоб на місці вивантажувати трупи.

Щотижня в Німеччину прибуває 6 – 10 000 російських громадян, які є чудовою робочою силою. У них є хороші практичні знання, вони працюють точно і в такому трудовому темпі, якого часто не можуть додержуватися німецькі робітники"[3].

Широкомасштабного характеру набула кампанія із вивозу робочої сили зі Сходу після поширення інструкції Розенберга від 6 березня 1942 р., згідно якої в найкоротший термін із українських земель вимагалося депортувати 380 тисяч сільськогосподарських робітників і 247 тисяч промислових робітників[4].

Окупаційна влада вже не обмежувалася набором робочої сили за повістками, а перейшла до розподілу поставок невільників по "комісаріатам", "гебітам", містах і селах. Повсюди гітлерівці вдавалися до облав, оточуючи кільцем цілі села, міські вулиці і квартали, базари, вокзали. Хватали усіх без розбору, гнали їх на вербувальні пункти і негайно вивозили до Німеччини. Для насильницької депортації гітлерівці мобілізували весь численний окупаційний апарат, включаючи і армію. Починаючи з квітня 1942 р. штаби армій і командири військових частин зобов'язані були до 1 і 15 числа кожного місяця регулярно доповідати телеграфом про кількість відправлених робітників.

Багато українських сіл піддавалися жорстокому покаранню за відмову молоді їхати на примусові роботи в Німеччину. Так, за ухилення молоді від насильницького вивозу в Німеччину 29 квітня 1943 р. гітлерівці зранку оточили українське село Молотків Лановецького району Тернопільської області. До села людей впускали, а з села вже нікого не випускали, розстрілюючи всіх без причин. Було вбито, замордовано і спалено живцем 617 жителів, знищено 255 дворів[5].

Завершальний етап депортації жителів українських міст і сіл припадає на кінець 1943 – початок 1944 рр., коли гітлерівці відступаючи намагалися силоміць вивезти якомога більше населення, щоб не тільки задовольнити зростаючі робочі ресурси Німеччини, а й ускладнити господарське і демографічне відродження України. Всього за роки окупації із західноукраїнських територій було насильницькі вивезено до Німеччини за неповними даними 524 775 чоловік, зокрема по областям: Львівська разом з Дрогобицькою – 170 370 осіб; Тернопільська – 164 046; Чернівецька – 69 726; Станіславська – 68 361; Волинська – 30 000; Ровенська – 22 272 особи[6].

Більшість насильно вивезених людей уже ніколи не повернулися на Україну.

Порівняно менше число забраної на роботу до Німеччини молоді з Волинської і Ровенської областей українські дослідники пояснюють тим, що така форма антифашистського опору, як відмова їхати на примусові роботи, була найвищою саме на Волині. Часто зігнаних силою молодих людей на шляху до збірного пункту перестрівали загони УПА чи радянські партизани, звільняли їх, повертали додому, де вони переходили на напівлегальне становище або ж вербували у свої загони.

Складовою частиною насильницької системи праці було введення обов'язкових примусових робіт на окупованих українських територіях. 5 серпня 1941 р. рейхміністр окупованих територій Розенберг видав розпорядження, за яким усе їх населення, включаючи обмеження непрацездатних, було зобов'язане працювати на гітлерівський режим. Обов'язковій реєстрації в окупаційних органах і на так званих біржах праці підлягали чоловіки й жінки віком від 16 до 60 років. "Всі хто не повернеться на місце своєї праці або покине її, – зазначалось в наказі німецького військового командування, – будуть розстріляні як саботажники"[7].

Поряд з обов'язковим примусом працювати для населення окупованих територій вводилася велика кількість податків та грошових поборів, збір всього, що мало будь-яку цінність: коштовності, меблеві вироби, одяг і навіть старий папір та гуму.

Найбільше населення окупованих західних областей проживало в селах (майже 80 % мешканців). Ця обставина значною мірою спричинила особливу увагу німецької адміністрації до селянства.

Зі встановленням німецького окупаційного режиму в західних областях України здійснена тут радянською владою націоналізація землі, нерухомості та підприємств загалом була збережена. Створені в 1940 – першій половині 1941 рр. радянські господарства (радгоспи) та колгоспи нацисти зберегли і назвали їх громадськими господарствами. Однак зважаючи на попередній господарський розвиток західних областей і, поставивши за мету знищити будь-які залишки більшовицького режиму, гітлерівська адміністрація задекларувала намір скасувати будь-які прояви колгоспної системи. Втім ці заяви так і залишилися деклараціями, а селянство отримало землю не для володіння, а лише для користування. Практичні завдання нацистського керівництва, викладені в чисельних інструкціях, полягали головним чином в тотальному вилученні сільськогосподарської продукції у громадських господарств та у селян. При цьому наголошувалось, що кількість забраного повинна визначатися не розміром продовольства, а розміром власного вживання. З цією метою пропонувалося звести до мінімуму харчування місцевого населення. "Забезпечення харчування місцевих жителів і військовополонених є непотрібною гуманністю", – зазначав в наказі командуючий 6 німецькою армією Рейхенау[8].

Систематичне викачування з України продовольства і всього, що мало хоч найменшу цінність, спричинило гострий дефіцит предметів першої необхідності і голод. 28 жовтня 1941 р. жителі міста Львова направили лист відчаю губернатору дистрикту Галичина: "…Ми і наші діти голодні. Зробіть що-небудь для нас. Жителі м. Львова благають – їсти. Ми не одержуємо молока. За 4 місяці ми одержали тільки 60 грамів масла. Хліба одержуємо мало і він неякісний. Пайок такий мізерний. Ми брудні, немає мила. Де ви, культуртрегери…

Але ми бачимо м'ясо, ковбасу, борошно, масло, овочі, білий хліб і все інше наше – тільки для німців. Ми будемо кричати на весь світ. Люди мають такий поганий вигляд і вмирають!

Жителі м. Львова"[9].

Вилучення великої кількості продуктів у селах і недопуск їхнього притоку в міста прирікав населення окупованих територій на недоїдання, а то і голодну смерть. Вже на початку 1942 р. у багатьох селах та містечках Підкарпаття і Карпат ця політика, яка збіглася за часом та наслідками повені і неврожаєм, призвела до масового голодування і смертних випадків. У с. Свіржі з голоду померли 20 чоловік, у с. Звенигородці – близько 50 чол. Зростанню смертності вдалося запобігти лише завдяки акції допомоги голодуючим, організованої Українським Центральним Комітетом (УЦК) та його філіям в округах – Українськими Допомоговими Комітетами (УДК). В рамках цієї акції весною 1942 р. для потерпілих були створені народні кухні й організовано переселення з Бойківщини, Підгір'я, Гуцульщини та Львівщини майже 22 тисячі дітей, яким загрожувала голодна смерть. Загальна кількість голодуючих в Дрогобицькому, Калуському, Коломийському, Самбірському, Стрийському, Яворівському округах та Перемишльському повітах дистрикту Краків становила навесні 1942 р. 255 856 осіб[10].

Однак, випадки недоїдання тривали й далі. Так у звіті господарського референта УДК Львівського округу про "Стан прохарчування населення" від 15 лютого до 15 березня 1943 р. вказувалось: "У Городку, Суховолі, Карачинові, Мішані, Залужу та Вороцеві голодує 1 669 осіб… Мостиська – приблизно 2/3 населення голодує"[11]. Селяни північних місцевостей Галичини ходили на Волинь як міняйли і заробітчани з метою роздобути збіжжя, муку та інші продукти харчування.

Згубними для населення окупованих територій були інтенсивні міграційні процеси на територіях з різною санітарно-епідемічною обстановкою, що спричиняло збільшенню контактів людей і викликало масове поширення інфекційних хвороб. Постійний жах бути страченим, ув'язненим, недоїдання і голод, відсутність медичної допомоги, погіршення життєвих побутових умов існування поширювали серед населення окупованих територій туберкульоз, серцево-судинні, нервопатологічні та інші захворювання.

Масове знищення людей, депортації, міграційні процеси, хвороби істотно підірвали генофонд народу України, на довгий час спотворили демографічну ситуацію і позбавили можливості нормального природнього відтворення населення.

---

[1] Львівщина у Великій Вітчизняній війні (1941-1945 рр.): Збірник документів і матеріалів. – Львів, 1968. – С. 76.

[2] Німецько-фашистський окупаційний режим на Україні. Збірник документів і матеріалів. – К., 1963. – С. 50 – 52.

[3] Там само. – С. 90 – 91.

[4] Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – Париж-Нью-Йорк-Львів. – 1993. – С. 230.

[5] Вінок безсмертя: Книга-меморіал. – Київ, 1988. – С. 535.

[6] Безсмертя. Книга Пам'яті України. 1941 – 1945. – К., 2000. – С. 552.

[7] Німецько-фашистський окупаційний режим на Україні. – С. 53.

[8] Там само. – С. 45.

[9] Там само. – С. 45–46.

[10] Центральний державний архів вищих органів влади України. – Ф. 3959. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 67; Боляновський А. Соціальний аспект гітлерівського "нового порядку" в Галичині у 1941 – 1944 роках // Вісник Львівського університету. Серія історична. Випуск 33. – 1998. – С. 193–194.

[11] Боляновський А. Вказ. праця. – С. 194.

Геннадій КАЗАКЕВИЧ
Київ

КЕЛЬТСЬКІ МОТИВИ В ІСТОРИЧНИХ ПЕРЕКАЗАХ ЗАКАРПАТТЯ

Проблема перебування кельтів на території України, а також їхньої взаємодії зі слов'янським населенням, належить до тих проблем вітчизняної історії, які ще й досі не отримали належного наукового розв'язання. Хоча серед археологів дискусія з цього приводу ніколи не припинялася[1], в історичній науці віддавна панує думка про незначну участь кельтів в етнокультурних процесах на українських землях в епоху раннього залізного віку. Водночас, останні дослідження у галузі лінгвістики показують, що вплив кельтського фактору на ці процеси насправді був набагато глибшим ніж це здавалося раніше[2]. Додаткові аргументи до цієї дискусії могли б надати фольклорно-етнографічні джерела. Плідність такого шляху вже показав К.М. Тищенко, який у своїй нещодавній роботі виявив близькість деяких українських та кельтських фольклорних персонажів[3].

Відправною точкою у подібному компаративному дослідженні може служити усна народна творчість Закарпаття – регіону, де тривале існування розвиненої кельтської культури на сьогоднішній день вважається доведеним. На рубежі IV – III ст. до н.е. кельтські племена, носії латенської археологічної культури, проникають у Верхнє Потисся, підкорюючи місцеве північнофракійське населення. Потягом двох наступних століть на цих теренах утворюється змішана етнічна група, кельтський компонент якої відіграє домінуючу культурну та політичну роль[4]. В сер. I ст. до н. е. Верхнім Потиссям оволодівають племена даків, які активно переймають здобутки місцевої культури[5]. Згодом сюди ж проникають германські племена[6]. Нарешті, з VI ст. відбувається інфільтрація на Закарпаття слов'ян, які могли запозичити від місцевого субстрату деякі архаїчні елементи усної традиції.

В межах однієї статті неможливо охопити весь комплекс закарпатського фольклору, тому, в якості прикладу, звернемося до двох, найбільш показових з погляду кельтології, стародавніх легенд, що збереглися на Закарпатті у багатьох варіантах. Перша з них – легенда про ужгородського князя Лаборця, відомості про якого подає також угорська хроніка XIII ст. "Gesta Hungarorum". Анонімний хроніст повідомляє, що в період угорської експансії (кін. IX – поч. X ст.) Лаборець був васалом болгарського князя Салана і володів практично усією територією Верхнього Потисся, включаючи міста Ужгород та Земплін (суч. Словаччина)[7].

Про життя і діяльність Лаборця практично нічого невідомо. З легенди ми знаємо лише те, що "ун быв дуже славный, а за народ дуже гадав і любив. Зато й люди дуже любили єго. Ун свуй край любив". Головною чеснотою Лаборця була щедрість. Коли його піддані зібралися на "велику раду", Лаборець "красно гостив" їх, наказуючи "своїм кухорькам, абы давали усього добра, що напекли". Однак "по великуй веселости став сум. Прийшли мадяре и напали на Лаборця и на йо войско"[8]. Лаборець програв війну і, тікаючи на коні з оточеного ворогами Ужгорода, потрапив у полон біля річки. Різні інформатори повідомляють, що вороги або повісили князя на березі, або відрубали йому голову, або втопили[9]. В одному з варіантів легенди Лаборця було закатовано кількома способами одночасно[10]. З того часу річку Свіржаву, де загинув князь, почали називати Лаборець. Один з варіантів легенди пов'язує смерть Лаборця з навалою монголів і повідомляє, що він загинув в місці злиття р. Лаборець з р. Широкою[11]. Мешканці долини р. Бодрог переказували, що Лаборець програв битву з богатирем на ім'я Бодрог і загинув там де, р. Топля впадає в р. Ондаву[12].

© Геннадій Казакевич

Перше, що привертає увагу кельтолога в переказах про Лаборця – ім'я самого князя. Легенда вочевидь помиляється, пов'язуючи походження назви річки Лаборець зі слов'янським князем IX ст. Лаборець – типово кельтський гідронім, один з кількох поширених на Закарпатті, який походить від *кельт.* labara – "та, що говорить, шумить"[13]. Гідроніми з цією основою широко представлені в Центральній Європі. Біля Ратісбонну (Німеччина) в Дунай впадають річки Шварцлабер, Гросслабер і Кляйнлабер, що вважається одним з найбільш переконливих доказів локалізації прабатьківщини кельтів в Рейнсько-Дунайському межиріччі[14]. Очевидно, у даному випадку ми маємо справу з явищем, коли пізніший слов'янський гідронім Свіржава якийсь час співіснував з давнішим кельтським, але поступово вийшов з використання.

Кельтське походження може мати не тільки ім'я князя Лаборця, але й пов'язаний з ним образ щедрого володаря, у якому втілено парадигму поведінки сакрального царя (rex), характерного для ранніх індоєвропейських суспільств. В доримській Італії, ведійській Індії та у стародавніх кельтів інститут царської влади, наділеної перш за все релігійними функціями, найдовше зберігав свою первинну форму[15]. "Архетипом кельтського володаря є той, кому плоди доброго правління і матеріальна вдача дозволяють дарувати, без скупощів, без рахунку і відмови" – зазначають К.-Ж. Гюйонварх та Ф. Леру[16]. Про щедрість кельтських вождів, яка вважалася одною з основних їхніх чеснот, ще за часів античності складали легенди. Плодючість земель, військові успіхи, відсутність стихійного лиха безпосередньо пов'язувалося з правильною поведінкою (fir flathemon) і фізичною досконалістю особи правителя. Водночас, неврожай або програна війна засвідчували втрату царем своєї сили. В середньовічних ірландських сагах, які є одним з найважливіших джерел вивчення кельтського язичництва, король, що втратив силу "помирає потрійною смертю жертви: його вбивають вороги, топлять в діжці з вином або медом, спалюють живцем…"[17]. Як правило, цій смерті передує остання урочиста трапеза. Даний мотив, який простежується у творах про смерті королів Діармайда, Конайре і Муйрхертаха, вважається реліктом поширеного у багатьох культурах обряду вбивства царя, який втратив силу[18].

Наявність такого обряду у кельтів підтверджується археологічними джерелами. У 1984 р. у торф'яному болоті Чешира (Англія) було знайдено т. зв. "Людину з Ліндоу", яка свого часу стала жертвою обрядового вбивства[19]. Рештки людини добре збереглися, що дало змогу з'ясувати деякі обставини ритуалу. Загиблий був чоловіком, приблизно 30-річного віку, атлетичної тілобудови. Він мав тонкі, не звиклі до важкої праці, руки і доглянені нігті з манікюром. Його тіло не мало слідів бойових поранень, а на пальцях не було звичних для музик мозолів. Чоловікові було нанесено два удари по голові, він був удушений, його горло було перерізане, а тіло кинуте на мілину болота, обличчям донизу[20]. Оскільки знахідка датується I ст. н.е., її появу пов'язують з поразками кельтських (бриттських) племен під час римського завоювання Британії.

З великою мірою ймовірності можна припустити, що в закарпатській легенді про загибель князя Лаборця зберігся пережиток архаїчного ритуалу вбивства сакрального царя. Структура легенди нагадує структуру згаданих ірландських саг, а обставини смерті Лаборця викликають асоціації саме з ритуальним вбивством. Хоча людські жертвоприношення в стародавні часи практикували фракійці, германці, а, до певного часу, навіть римляни, наявність обряду у вигляді потрійного вбивства зафіксовано виключно у кельтів. За археологічними та писемними джерелами відомо, що у континентальних кельтів людські жертвоприношення, особливо під час війни, або в інших екстраординарних випадках, здійснювалися аж до часу римського завоювання (I ст. до н.е.).

Додатковим підтвердженням гіпотези про релікт стародавнього ритуалу в переказах про Лаборця є топографія місця загибелі князя. Один з варіантів легенди повідомляє, що князь був убитий на високій скелі, в місці злиття річок Лаборця і Широкої[21]. Там з незапам'ятних часів стояв дубовий хрест і "рік-річно" до нього сходилися люди "з цілої наддунайської долини". Цей опис з точністю відповідає топографії найдавнішої форми кельтського сакрального простору – неметону. Такі святилища були широко розповсюджені по всьому кельтському світу від Британії до малоазійської Галатії. Вони влаштовувалися в лісах (nemeton – священний гай), особливо в дібровах, на пагорбах та біля водоймищ[22]. Нечисленними рукотворними прикрасами неметона могли служити поодинокі вертикальні дерев'яні стовпи, а також огоро-

жа або рів. Святилище служило, зокрема, місцем щорічних зібрань мешканців прилеглої місцевості, при чому традиція цих зібрань у деяких регіонах зберігалася ще у XX ст[23].

У нас не має підстав заперечувати можливість існування історичного ужгородського князя Лаборця, тим більше, що події викладені в "Gesta Hungarorum", а саме боротьба слов'янського населення з угорською навалою, підтверджуться археологічними джерелами[24]. Скоріш за все, ми маємо справу з добре відомим феноменом, коли історична пам'ять народу вбирає в себе архаїчні легендарні елементи. Ім'я Лаборця походило від кельтомовного гідроніму і тому не виключено, що слов'янські перекази змішалися з певною, кельтською в своїй основі, топонімічною легендою, яка зберігала спогади про давнє святилище і ритуали, які в ньому здійснювалися.

Кельтські мотиви рел'єфно проступають в переказах про Поган-дівча, які, за свідченнями етнографів, ще й досі побутують у селах Невицьке і Кам'яниця Ужгородського району Закарпатської області. Легенда повідомляє, що в Кам'яницькому замку жило непереможне Поган-дівча, яке "всіх царів звоювало", багато людей тримало в тюрмах і змушувало місцевих мешканців, навіть вагітних жінок, тяжко працювати на будівництві замку. Жінки повинні були приносити молоко, яйця і материнське молоко для будівельного розчину. За провину людей били залізною палицею; повз замок вони мали проходити навколішки і кланятися Поган-дівчаті. Неслухняних Поган-дівча наздоганяла на коні і відрубувала їм голови. В іншому варіанті переказу цим займалися її воїни (дружина)[25]. Легенду про Поган-дівча прийнято пов'язувати з феодальною експлуатацією місцевого населення родом Другетів, який мав значні земельні володіння в Ужанському комітаті. В. Мельник на підставі одного з варіантів легенди припустив, що Поган-дівча була сестрою Юрія Другета. На його думку, прізвисько "Поган-дівча" означало "погану", люту і жорстоку поміщицю[26].

Водночас, перекази про Поган-дівча містять значну кількість архаїчних елементів, які дозволяють зі впевненістю віднести формування основи легенди до язичницьких, "поганських", часів. Образ Поган-дівчати, відсутність в неї "нормального" імені (у багатьох давніх релігіях ім'я божества табуйоване), дари від жінок у вигляді молока та яєць, особливий акцент на вагітності та материнстві – все це викликає асоціації з матрілінійними хтонічними культами, широко розповсюдженими в Європі з часів неоліту.

Серед індоєвропейських народів уявлення про божественну і войовничу жінку-володарку було найбільш розповсюдженим саме у кельтів, що значною мірою відображало реалії соціального життя. В ранньому кельтському суспільстві жінка практично не поступалася в правах чоловікові, що зафіксовано як античними, так і ірландськими джерелами. В Ірландії жінка-землевласниця була військовозобов'язаною ще в епоху раннього середньовіччя (до VII ст.). У стародавніх кельтів жінка могла займати найвище положення на соціальній драбині. Археологам відомі надзвичайно пишні "князівські" поховання жінок гальштаттської та ранньолатенської доби, майже аналогічні похованням вождів-чоловіків. У писемних джерелах зафіксовані випадки, коли кельтська жінка ставала на чолі племені. Найвідоміший з них – Боудікка, войовнича предводителька антиримського повстання бриттських племен I ст. н.е.[27]

В ірландському епосі уявлення про божественну жінку-володарку втілилося в образі королеви Медб, ключового жіночого персонажу в легендах т. зв. ульстерського циклу. З Медб пов'язані уявлення про жорстоку богиню війни; вона завжди виступає в оточенні чоловіків-воїнів, над якими має беззаперечну владу. Водночас, для Медб характерна потужна сексуальна енергія, що пов'язує її образ з культом плодючості й достатку. Такий дуалізм прадавніх хтонічних божеств добре відомий релігієзнавцям, які займаються індоєвропейськими релігійно-міфологічними системами. Медб – уособлення богині-матері та богині-землі. Вона є абсолютним втіленням Влади і той хто оволодіває нею, оволодіває країною. Не випадково, під час ритуалу інтронізації королі язичницької Ірландії вступали з Медб у символічний шлюб. Ідеально красива молода жінка з надприродного світу, яка вступає у зв'язок з майбутнім королем – один з найбільш розповсюджених мотивів ірландських саг[28].

Медб – не єдине ім'я ірландської богині-матері. Характерні для неї риси має переважна більшість першорядних жіночих персонажів ірландських та валлійських легенд. У континентальних кельтів також відомо чимало втілень хтонічної богині-матері, яка виступає під багатьма теонімами. Найбільш шанованим жіночим божеством континентальних кельтів була

Епона (від *галл.* еро – "кінь"), покровителька конярства та коней, яка в іконографії виступає або у супроводі коня, або в зооморфному вигляді кобили. Епона – єдине кельтське божество, яке увійшло до римського пантеону. У кельтських племен Балканського півострова Епона вшановувалася як велика володарка, "Свята Королева"[29]. Очевидно, саме від уявлень про Епону походить один з образів легенд про Поган-дівча, а саме "проклята цариця", якій належить стадо коней, що пасеться в гаю. В іншому місці цього ж переказу "проклятим" названо диявола, що красномовно свідчить про язичницьке, "прокляте" християнством, походження образу. "Проклятій цариці" належить, зокрема, "стадниця, що вродила щомісяць лошака" – характерна деталь, яка вказує на зв'язок образу з культом плодючості[30]. Не виключено, що "проклята цариця" і Поган-дівча – один і той самий персонаж, адже остання в легенді, як правило, з'являється в образі вершниці.

В закарпатських переказах Поган-дівчаті протистоїть хоробрий та винахідливий герой, який найчастіше пов'язується інформаторами з угорським королем Матяшем Гуняді (1458 – 1490 рр.), але не має з цим історичним діячем нічого спільного. Матяш закарпатських легенд – бідний юнак, про батьків якого нічого не повідомляється. Відомо лише те, що він був слугою попа або коваля. В одному з варіантів легенди, супротивником Поган-дівчати є просто безіменний коваль[31]. Ця обставина дуже важлива, адже вона зближує образ легендарного Матяша з ірландським епічним героєм Кухуліном, який протистоїть королеві Медб. Кухулін немає земного батька: він син або безпосереднє втілення вищого солярного божества Луга, спільного для всіх кельтських племен від Ірландії до Карпат. Так само як і Матяша, Кухуліна виховує коваль[32]. Зауважимо, що в ранньому кельтському суспільстві ковалі належали до жрецького прошарку[33], а звичай віддавати дітей на виховання жерцям-друїдам зберігався у кельтської знаті до римського завоювання, а в Ірландії до раннього середньовіччя (пор. Матяш, як слуга попа).

Матяш стає королем випадково. Під час коронації чарівну корону, яка має властивість літати, "пускають", і вона тричі сідає на голову юнака, демонструючи його обраність. Подібні ритуали, коли володаря обирає Божий промисел або магічний предмет, відомі в багатьох архаїчних суспільствах, у тому числі у стародавніх кельтів. Цей мотив, зокрема, лежить в основі кельтської легенди про короля Артура, який лише один був здатний витягти з каменя чарівний меч і цим продемонструвати легітимність своєї влади.

Подальший хід подій вказує на зв'язок легенди з поширеним в усіх традиційних культурах міфологічним сюжетом про боротьбу та перемогу порядку і світла над хаосом і темрявою. Поган-дівча викликає Матяша на бій. Вночі той наказує людям зібрату всю худобу і, прив'язавши до кожної тварини дзвінок та палаючу свічку, гнати її до замку Поган-дівчати. Ця військова хитрість нагадує ритуал очищення худоби, який проводився в язичницькій Ірландії наприкінці та на початку скотарського сезону, 1 листопада та 1 травня, коли всю наявну худобу приводили до місця зібрань і проганяли поміж палаючих вогнів[34].

Вважаючи себе оточеною величезним і невідомим військом, Поган-дівча втікає на коні крізь діброву і по дорозі кидає у криницю "золоту колиску"[35]. Ця важлива обставина викликає асоціації з широко розповсюдженим серед кельтів і добре засвідченим археологічними джерелами, обрядом складання вотивного дару у вигляді ритуального котла (часом срібного або позолоченого)[36]. Втеча не рятує Поган-дівча від Матяша. Вона пропонує стати його дружиною, однак Матяш, підозрюючи підступ, вбиває її. Всі інформатори одностайні щодо обставин загибелі Поган-дівчати: Матяш відрубує їй голову, при чому голова або "скакала де з на три милі д'землі" або "аж у поділя впала". Матяш бере голову Поган-дівчі і спинає її на свою шаблю[37]. Слід відзначити, що в жодній релігії символ відрубаної людської голови не мав такого істотного значення як у кельтській. А. Росс зауважує, що цей символ "втілює у собі всю кельтську релігію і є настільки ж характерним її атрибутом, як знак хреста в християнській вірі… Символ відрубаної голови є надзвичайно стійким і зберігся до сьогодні в забобонах і фольклорі кельтських народів"[38]. Здобуту на війні голову супротивника кельти вважали найдорогоціннішим трофеєм. Тіт Лівій повідомляє, що кельтські вершники прикріплювали голови вбитих римлян до коней, або насаджували їх на списи [Titus Livius, X, 26, 11]. Після війни відрубані голови прибивали до стін осель, бальзамували в кедровій олії і оберігали як найдорогоцінніший скарб [Diodorus Siculus, V, 29]. Вважалося, що голова вбитого супротивника захищала дім від зла і ворожіння, дарувала удачу і щастя.

Переказ, в якому з Поган-дівчам змагається не Матяш, а коваль, пропонує наступний варіант завершення легенди. На світанку коваль, який відпочивав після битви з Поган-дівчам, зустрічає селянина, що вийшов орати землю. Коваль просить в нього плуг і закладає борозду. Потім він чистить плуг "істиком" і, закінчивши, втикає його у землю. З "істика" виростає "великий дуб". Семантика цього пасажу є досить прозорою. Після хаосу (боротьби, втечі і т. п.) герой встановлює порядок, зорюючи землю – поширена міфологема в європейському язичництві. Ніч змінюється на день, солярне (чоловіче) божество перемагає хтонічне (жіноче) і ця перемога втілюється в образі дерева – символу непорушності світобудови в індоєвропейських традиційних релігіях. В даному випадку цим символом є дуб – найбільш священне дерево у стародавніх кельтів. З дубом були пов'язані найурочистіші обряди кельтських жерців-друїдів, ба більше, античні письменники пов'язували з цим деревом виникнення самої назви "друїд" [Plinius Maior, XVI, 249]. Слід відмітити, що символіка дуба (дубовий хрест на місці загибелі князя Лаборця, діброва крізь яку тікає Поган-дівча, образ "великого дуба") пронизує обидві легенди, які є предметом аналізу цієї статті.

Хоча лейтмотив переказів про Поган-дівча і короля Матяша – діалектичне протистояння солярного і хтонічного божеств – заглиблюється коріннями у спільну індоєвропейську давнину, наявність значної кількості специфічних символів вказує на зв'язок саме з кельтською міфологією.

Слід звернути увагу ще на одну деталь. Прийнято вважати, що легенда про Поган-дівча і Матяша стосується середньовічного Невицького замку, однак інформатори вперто називають резиденцію Поган-дівчати Кам'яницьким замком. Мимоволі виникають асоціації з кельтським топонімом Карродунум (від *кельт.* karr – "каміння" та dun – "фортеця"), який географ II ст. н. е. Клавдій Птолемей згадує десь "вище" Тіраса (Дністра) і "поблизу" Дакії (суч. Румунії) [Claudius Ptolemaios, III, 5, 15]. Питання локалізації Карродунума досі залишається дискусійним, тож не виключено, що закарпатська легенда може мати якесь відношення до кельтської "Кам'яної фортеці".

Отже, проведений аналіз дозволяє впевнено говорити про наявність кельтської першооснови в закарпатських легендах про князя Лаборця та Поган-дівча. Сюжети цих легенд типологічно подібні до деяких творів кельтської (ірландської) епічної та міфологічної традиції; в них простежуються зв'язки з кельтською топонімікою. Практично усі найважливіші елементи обох легенд знаходять прямі аналогії в кельтських джерелах. Зокрема, типово кельтськими є мотиви потрійної смерті, вкидання до криниці "золотої колиски", символіка дуба та відрубаної голови, яка наскрізь пронизує обидві легенди (щоправда, ці два символи можуть мати ширше, індоєвропейське, тлумачення), образи "проклятої цариці", Поган-дівчати а також, певною мірою, князя Лаборця та короля Матяша. Виявлення численних кельтських елементів в усній народній творчості українців Закарпаття свідчить про те, що етнографічні джерела і компаративістська методологія повинні ширше залучатися до вирішення проблеми перебування кельтів на землях сучасної України.

---

[1] Бандрівський Й., Йосипишин Я. Кельти на заході України // Україна в минулому. – К., 1997. – Вип. 9. – С. 8–16; Максимов Є. Про перебування кельтів в Україні // Етнокультурні процеси в Південно-Східній Європі в І тисячолітті н.е.: Зб. наук. пр. – К.; Львів, 1999. – С. 143–150.

[2] Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М., 1991. – С. 41–45; Стрижак О. Кельти й Україна // Україна. Наука і культура. – К.,1989. – Вип. 23. – С. 266–277; Тищенко К. М. Кельтські етимології. І – ІІІ. Етнос // Мовознавство. – 2003. – № 4, 5, 6.

[3] Тищенко К.М. Мова про довге співжиття з кельтами //Українознавчі зошити. Вип. ІІІ. (в журналі "Урок української", №5 – 6, 2004) – С. 14–15.

[4] Давня історія України в 3-х т. – Т. 3: Слов'яно-руська доба. – К., 2000. – С. 191–192; Еременко В.Е. "Кельтская вуаль" и зарубинецкая культура. – СПб., 1997. – С. 36; Котигорошко В. Г. Верхнє Потисся в контексті стародавньої історії Карпато-Дунайського ареалу. – Ужгород, 2003. – С. 38.

[5] Котигорошко В.Г. Населення Верхнього Потисся в давнину. – Ужгород, 2002. – С. 30.

[6] Вакуленко Л. Етнокультурна ситуація на українському Закарпатті в першій половині І тис. н.е. // Археологія. – 2003. – № 3. – С. 56 – 67.

[7] Котигорошко В.Г. Верхнє Потисся в контексті стародавньої історії Карпато-Дунайського ареалу. – Ужгород, 2003. – С. 111; Кобаль Й. Ужгород відомий і невідомий. – Львів, 2003. – С. 15; Мельник В.М. Історія Закарпаття в народних переказах та історичних піснях. – Львів, 1970. – С. 21.

[8] Історичні перекази українців / Зібрання та впорядкування В. Сокола. – Львів, 2003. – С. 31–32.

[9] Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 21–23; Історичні перекази… – С. 31–33.

[10] Писана керниця: топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Сокіл В. – Львів, 1994. – С. 89.

[11] Історичні перекази… – С. 32.

[12] Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 21–22.

[13] Пап С. Історія Закарпаття. Т. 1. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 57.

[14] Широкова Н. Культура кельтов и нордическая традиция античности. – СПб., 2000. – С. 76.

[15] Шкунаев С. Община и общество западных кельтов. – М., 1989. – С. 21.

[16] Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. – СПб; М., 2001. – С. 79.

[17] Там само.

[18] Рис А., Рис Б., Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уельсе. – М., 1999. – С. 390; Лики Ирландии. Книга сказаний. – М.; СПб, 2001. – С. 210–211.

[19] Green M. The Archeology of Religion in Pagan Celtic Europe // Celtica Helsengiensia: Proceedings from a symposium on Celtic studies. – Helsinki, 1996. – P. 22.

[20] Подгаец А., Дубровина М. Кельты: что мы знаем о них. – Пермь, 1988. – С. 58.

[21] Історичні перекази… – С. 32.

[22] Powell T. Celtowie. – Warszawa, 1999. – S. 166–175; Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. – СПб., 2004. – С. 181–187.

[23] Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. – СПб., 2000. – С. 202.

[24] Пап С. Вказ. праця. – С. 194–208.

[25] Історичні перекази… – С. 57–63; Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 41–42.

[26] Мельник В. М. Вказ. праця. – С. 42.

[27] Cremin A. Celtowie. – Warszawa, 2001. – S. 24–37.

[28] Botheroyd S., Botheroyd P. F. Słownik mitologii celtyckiej. – Katowice, 1998. – S. 255–256.

[29] Там само. – S. 127–130.

[30] Історичні перекази… – С. 57.

[31] Там само. – С. 62–63.

[32] Botheroyd S., Botheroyd P. F. Вказ. праця. – S. 84–88.

[33] Казакевич Г. Роль жерців стародавніх кельтів в організації виробничої діяльності // Сумська старовина. – 2003. – №XI – XII. – С. 85–91.

[34] Пенник Н., Джонс П. Вказ. праця. – С. 168.

[35] Історичні перекази… – С. 61.

[36] Филип Я. Кельтская цивилизация и её наследие. – Прага, 1961. – С. 166; Taylor T. The Gundestrup Cauldron // Scientific American. – March 1992. – № 266(3). – P. 66–71.

[37] Історичні перекази… – С. 58, 61.

[38] Росс А. Вказ. праця. – С. 204.

Петро СІРЕДЖУК
Івано-Франківськ

НІМЦІ ПЕРЕМИШЛЯ
в XIV – першій половині XX століття

Перемишльськими німцями першим з дослідників зацікавився Л. Гауснер. Він в монографії про Перемишль кількома реченнями розповів про їх лютеранську громаду та вклад німців в економічний і культурний розвиток міста[1]. За ним в краєзнавчому нарисі "Перемишль" про них писав Б. Розвадовський. Він по суті переповів те, що сказав Л. Гауснер[2]. Перед Першою світовою війною долю перемишльських німців середньовічної доби в контексті історії німецької діаспори в Галичині досліджував Р. Кайндль[3]. Далі історією цієї національної меншини Перемишля в добу середньовіччя зацікавився М. Горн, який спробував дослідити їх внесок в економічний і культурний розвиток м. Перемишля в першій половині XVII ст.[4] В українських дослідників появився інтерес до цієї теми на початку XX ст. Досліджуючи розвиток театрального мистецтва в першій половині XIX ст. М. Возняк звернув увагу на те, що до складу української театральної трупи входили і особи німецької національності[5]. У наші дні львівських вчений Ф. Стеблій досліджуючи взаємини українців і німецьких поселенців у Галичині в середині XIX ст. використав працю М. Возняка і зробив на неї поклик[6]. Отже, на сьогодні не має жодної розвідки, в якій би було висвітлено соціально-економічний і культурний розвиток німецької меншини м. Перемишля в XIX – XX ст.

Метою даної розвідки дослідити внесок німецької меншини в економічний і культурний розвиток м. Перемишля в зазначених хронологічних рамках і розбудити зацікавленість вчених й краєзнавців цією проблемою.

Практичне значення даної статті полягає в тому, що її фактичний матеріал може бути використаний при написанні узагальнюючих праць з етнічної історії та урбаністики Галичини. У перспективі ця тема може бути предметом окремого дослідження для розділу "Народонаселення" нової монографії про Перемишль, яку досі ніхто не написав після першої, котра вийшла в світ 1883 року. Разом з тим ця розвідка буде сприяти зближенню німців ФРН з поляками нинішнього Перемишля на економічній, культурній і науковій нивах.

Німці в м. Перемишлі появилися в княжу добу. Вірогідно, тут вони осіли ще за Данила Галицького після Батиєвого погрому, коли князь Галицько-Волинської держави запрошував іноземних ремісників в свої міста. Його син Лев Данилович (1264 – 1301) перемишльській німецькій громаді для відправлення релігійних Богослужінь продав муровану церкву святого Миколая війтові Іоанові "в німецьке право"[7].

Перша ж письмова згадка про німців Перемишля датується 1372, а друга 1385 роком. У Перемишлі вони проживали окремим кварталом на дільниці званій Біскупський ліс, а австрійській добі на передмістю Форштерівка. В XIV – XVI ст. перемишльські німці серед інших народів міста: українців, поляків, євреїв займали значний відсоток. Основним їх заняттям було ремесло і торгівля[8].

Перші німці Перемишля були католицького віросповідання. Вони в 1452 році заснували найдавнішу в місті католицьку парафію. Це свідчить, що їх громада в місті була досить чисельною. Не дивно, що багато хто з перемишльських німців входили до складу міського патриціату і займали в середньовічному Перемишлі досить високі пости в міському самоврядуванні. Так, 1372 року палатином Перемишля був Петер Кумпрехт. В 1390 єпископом Перемишля значиться Ерик. З середовища перемишльських німців в середньовічному Перемишлі вийшли такі видатні релігійні діячі – єпископи Ерік Вінсон (1377 – 1391), Ян Рогала Біберштайн

© Петро Сіреджук

(1482 – 1485), Генрик Левант Фірлей (1630 – 1635), Андрій Шольдер з Лодзя (1635; перейшов до Познані), Григор Альберт Доенгофер (1690 – 1701), Ян – Кшиштоф Шемберк з Слупова (1719 – 1724), Матій Гіршлер (1870 – 1881).

Середньовічний Перемишль знає також імена тих знатних німців, які складали його міський патриціат. Відомими міщанами Перемишля з числа німців в XIV – XV ст. були Шустер (1385), Йоганн Вольмер (1402), Ніколаус Віганд, Йоган Грифф, Альберт Карпенштайн, Кунц, Міхаель Шіндлер, Ніколаус, Ніколаус Шремель, Функ Штромель, Ніколаус Штелькер, Альберт Карпенштайн, Ніколаус Штелькер, Міхаель Шіндлер, Кунц Функт та інші[9].

Німецька громада середньовічного Перемишля складалася в основному з купців та ремісників, серед яких були ювеліри (золотники), художники і конвісари. На думку М. Горна, цеховий статут перемишльських митців 1625 року свідчить, що до цеху приймали також висококваліфікованих спеціалістів, які не знали польської мови, тобто, чужоземців-німців[10]. Як львівська, так і перемишльська громада німецької меншини постійно поповнювалася новими переселенцями німецького походження. У Перемишлі тимчасово і на постійно поселялись в основному конвісари, мулярі, різблярі, теслі, цирульники. Так, в 1614 року міське право отримав конвісар Йоганн Форбауер із Саксонії, а 1640-го Паулюс Фоґель – хірург із міста Ковно[11].

Оскільки перемишльські німці були католиками то з перших десятиліть свого проживання в місті вони зблизились з поляками і під впливом польської культури полонізувались. Повна їх полонізація настала в XVI ст.[12]

З входженням Перемишля до складу Австро – Угорської держави сюди стали прибувати німці католики і німці лютеранського віровизнання, які повторно заклали німецьку общину Перемишля. Щоправда, на цей раз вона була значно меншою і не мала великого впливу на соціально – економічний і культурний розвиток міста. Так, станом на 10 жовтня 1775 року в місті мешкало 4 родини урядовців німецького походження: Йосипа Вефалля, Йоганна Лінкса, Йосипа Поля та Йоганна Томауерра. За твердженнями Л. Шнайдера у 1787 році громада німців складалася з 13 родин: Йогана Алтмана, Франца Барґля, Міхаеля Вайґеля, Готтфріда Вітве, Йосипа фон Готтесманна, Міхаеля Грільмана, Йосипа Метцера, Леопольда Рауша, Леопольда-Франца Фабрицького, Себастьяна Хліхтена, Антона Цепле, Йосипа Цессмана і Лоренца Шмідта[13].

У 1820 році в місті мешкало 12 німецьких родин, котрі належали до міського плебсу: Йосипа Вайґеля, Георга Вебера, Йосипа Геделя, Матвія Геола, Себастьяна Гехта, Йоганна Гофманна, Вільгельма Гляйя, Георга Кукса, Антона Мюллера, Франца Мюллера, Йосипа Роля і Франца Фаллґрубера[14].

Щодо віровизнання, то ці німці належали до двох конфесій католицької і лютеранської. Група німців католицького віровизнання не мала своєї окремої релігійної громади, а тому потреби в релігійних обрядах задовольняли в польських костелах міста. Звісно, їх обліку в місті ніхто не вів, а тому не можна щось сказати про їх чисельність в місті. З повідомлень преси нам відомо, що в міжвоєннім часі німців католиків в місті було небагато і вони мали свою національну католицьку школу. Щоправда, не мали змоги розвивати і підтримувати національні традиції. Окрема німецька школа для дітей офіцерів перемишльського гарнізону була в місті побудована ще в австрійській добі. Вперше про неї повідомлено газетою “Діло” в 1891 році[15].

На початку XIX ст., ймовірно, в Перемишлі сформувалася й лютеранська громада, яка підпорядкувалася євангельській парафії в Ярославі. Вперше про неї інформацію подав Леопольд Гауснер. Він 1883 року в книзі “Монографія міста Перемишля” писав: “Перемишльська ґміна євангельського визнання немає окремого статуту і є репрезентована через місцевий євангельський пресбітеріум, який складається з трьох пресбітерів, котрі полагоджують віровизнанні справи мешканців Перемишля визнання євангельського. Ґміна та немає жодного маєтку”[16]. У 1894 році німецька громада міста зібрала кошти в сумі 17.000 флоринів на будівництво в Перемишлі кірхи. Щоправда нам невідомо, коли вона її збудувала. Перед Першою світової війною душпастором євангельської громади був Стефан Волк. Під протекторатом церковної громади діяла з 1895 року національна школа, яка давала дітям початкову освіту[17].

Пресбітеріум лютеранської громади Перемишля збирався регулярно протягом року на свої засідання, де вирішували нагальні поточні питання. На початку нового звітного періоду він

щорічно складав перед віруючими звіт про зроблену роботу за пройдений виборний час. На них одночасно вибирали новий склад пресбітеріуму. Документацію вели на німецькій мові. Деякі протоколи засідань перемишльського пресбітеріуму за 1921 – 1939 роки дійшли до наших днів і зберігаються в воєводському архіві міста. Останнє засідання пресбітеріуму лютеранської громади Перемишля відбулося 11 червня 1939 року. В міжвоєнному часі активними членами пресбітеріуму були Густав Бутц, Філіп Бутц, Н. Ваймер, професор Вайніс, Якоб Веснер, Якоб Губерт, Міхаель Гуго, М. Даум, Філіп Доль, Філіп Кляйн, Обель Кляренбах, Вільгельм Томас, Франц Чернц, Густав Шмідт, Фрідріх Шнайдер та ін.[18]

Перші статистичні відомості про чисельність лютеранської громади Перемишля нам знані з 1812 року. За даними ярославської парафії у її філії було 69 віруючих. 1880 року міська громада німців налічувала 120 осіб[19]. Лютеранська громада міста зростала дуже поволі, і, на нашу думку, її ріст в основному відбувався за рахунок природного приросту в німецьких родинах. Так, 1900 року ця релігійна громада міста нараховувала 149, а в 1910 – ому – 199 осіб євангельського віровизнання, тобто лютеран і кальвіністів. Із-за понесених в роки воєнних лихоліть Першої світової війни демографічних втрат ця релігійна громада в міжвоєннім часі мала вдвічі менше віруючих ніж напередодні бойових дій ворогуючих сторін. Так, в 1936 році вона налічувала 101 особу, а через три роки зменшилась на одного чоловіка. В цей час німці лютеранського віровизнання в Перемишлі мали 5 власних будинків. В євангельській громаді налічувалося 13 дітей шкільного віку. З них 8 школярів ходило до початкової і 5 учнів до середньої шкіл[20].

Перед Першою світовою війною в Перемишлі серед польської молоді, особливо студентської, мали місце настрої, котрі вилились в антинімецькі виступи й погроми. Вони відбулися 5 і 6 липня 1914 року. За свідченнями тогочасної газети СНХГ "Дойче фольксблатт фюр Галіціен" польська студентська молодь першого дня з антинімецькими гаслами і вигуками "Геть німців", "Геть прусаків" "Геть лютеранів" і співом національної патріотичної пісні "Бог збереже тебе Польща" пройшлася вулицями міста. Наступного дня о десятій годині вечора хуліганська молодь розбила 18 шибок в вікнах молитовного дому і ґмінного будинку німецької громади Перемишля, які знаходилися по вулиці Франциськанській. Ними розбито скляні вітрини магазину пруської фірми "Гуманець" Зігмунда Альштадта, магазину віденської фірми Юліуса Майнля, який торгував шоколадом і кавою[21].

Німці Перемишля працювали в різних сферах життєдіяльності міста. Серед них були ремісники, службовці, вчителі, лікарі, юристи тощо. Так, 1936 році серед німців євангельської громади міста значилось 3 робітників, 4 купці, 6 ремісників, 8 відповідальних керівників, 22 службовці. З конкретних прізвищ нам відомо, що міжвоєнному часі на педагогічних курсах, які діяли при головній реальній перемишльській школі працював гімназійний професор Едвард Гікель[22].

Перемишльські німці прилучилися до економічного і культурного розвитку міста. Ось, наприклад, канонік Фрідерік Алембек спричинився в 1647 році до поповнення матеріалів і їх впорядкування архіву римо-католицької капітули. Адам Кляйн в 1751 році заснував в Перемишлі першу друкарню, а Кароль Фредерік Венцель в 1825 році відкрив в місті першу книгарню, котра діяла до 1838 року. Німець Леопольд Гаусер (22. 11. 1844 – 9. 05. 1908), який кілька років жив і працював в Перемишлі, спричинився до кипучого театрального життя в місті. Він був театральним аматором, автором кількох комедій, драми, статуту і одним з співзасновників Перемишльського драматичного товариства. Він також написав історію міста з княжих часів до 1883 року, тобто до виходу в світ книжки, яка опирається на багатий матеріал міського архіву, котрий нині має статус воєводського. До речі, досі про м. Перемишль не написано нової праці.

На економічному поприщі проявили себе німці А. Ваґнер, М. Дорнвальд, І. Ратнер, В. Томас. Аріо Вагнер працював на залізничному вокзалі залізничним майстром і забезпечував надійність колій Перемишльського відділку залізної дороги. Німець Михайло Дорнвальд у 80-х роках XIX ст. заснував фабрику по виготовленню сільськогосподарських знарядь і виливу заліза, котра неодноразово брала участь в крайових і столичних промислових виставках: Відні, Львові, Перемишлю, Решові і Ярославі і завжди отримувала на них почесні нагороди: медаль заслуги. Його співвітчизник – підприємець Ізидор Раттер керував в Перемишлі фаб-

рикою спирту і лікерів, котра теж була відома далеко за межами міста. Власне кафе "Гамбург" у місті в 20 – 30 рр. XX ст. мав Вільгельм Томас[23].

Ряд німців м. Перемишля були відомими культурними і державними діячами. Так, адвокат Валерій Вайнґарт (1821 – 22. 09. 1902) був довгий час посадником міста, послом Галицького сейму і австрійського парламенту (1880 – 1883), довголітнім членом виділу крайового. В Перемишлі він спричинився до побудови в 1877 році взірцевої для середніх галицьких міст лікарні на 160 ліжок. Мав власний маєток в селі Малі Підліски поблизу містечка Мостиська, де і помер[24].

На благо міста і краю добре попрацювали з числа галицьких німців циркулярний службовець, радник віденського двору Генрик Саар, єпископ Матій Гіршлер та отець Йосип Гопне. Їхні імена занесені в "Золоту книгу" Перемишля і удостоєно звання "Почесний громадянин м. Перемишля". З них першим це почесне звання отримав Генрик Саар (1858)[25].

У гроні знаменитих людей німецької меншини Перемишля почесне місце займають Ю. Едлер, К. Клінґ та Є Мюллер Юлій Пернгофер Едлер (1844 – 6 06. 1913). Останній був співзасновником першої культурно – освітньої організації галицьких німців – "Спілки німців християн Галичини" (СНХГ) та її газети "Остдойче фольксблатт фюр Галіцієн". В 1908 – 1909 рр. очолював СНХГ. В Перемишлі він відкрив фабрику "Айхе", яка випускала м'які меблі. Підприємець і культурний діяч галицьких німців Юлій Пернгофер Едлер мешкав в міському будинку на другому поверсі на вулиці Третього Травня, 15[26].

Казимир Клінґ (29. 08. 1881 – 4.06. 1942) народився і виріс в Перемишлі. Здобув вищу технічну освіту. Доктор технічних наук. Був викладачем хімії сільськогосподарської академії в Дублянах поблизу Львова, доцентом кафедри технології нафти і озокериту "Львівської Політехніки", професором кафедри аналізів газу гірничої академії в Кракові та "Варшавської Політехніки". У 1935 – 1939 рр. очолював варшавський хімічний інститут. Винахідник синтетичного каучуку з спирту під назвою "КЕП". Помер і похований в Варшаві[27].

Євгеній Мюллер (14. 07. 1875 – 14.03. 1949) народився в родині директора школи ім. Конарського в Перемишлі. 1886 року закінчив гімназію в Перемишлі. В Кракові здобув вищу освіту і там залишився вчителювати. Разом з однодумцями С. Залеським та С. Новаком 1903 року заснував "Товариство учителів народних і виділових учителів". 1905 року обраний до крайової шкільної ради в Львові, а через п'ять років ввійшов до складу редколегії часопису "Голосу народних вчителів". У 1909 – 1912 рр. був організатором багатьох педагогічних віч – мітингів. По закінченню Першої світової війни переїхав до Варшави, де з 1920 по 1937 рік працював шкільним інспектором. Під час німецької окупації таємно навчав в Дембіці та Робчицях. По завершенню Другої світової війни в 1946 – 1949 рр. працював в Міністерстві освіти Польщі. Автор монографії "Крайова спілка народних вчителів Галичини". Похований в Варшаві[28].

У громадському житті німці Перемишля, особливо лютеранського віровизнання, були досить активними. Встановлено, що 1869 року Войцех Ґрадель та Йосип Шумахер заклали в місті для робітників і селян кредитну касу[29]. Відомо також, що в першій чверті XX ст. вони мали осередки двох національних громадсько-культурних організацій: "Спілки Густав Адольф" та "Спілки німців-християн Галичини" (СНХГ). Осередок "Спілки Густав Адольф" перемишльських німців відомий з 1899 року. Він складався з 21 члена. Правда, наступного року осередок був меншим на 7 осіб. Причина його занепаду поки-що ніким не з'ясована. Осередок СНХГ з керівництвом Головної Управи СНХГ в Львові в 1907 – 1923 рр. мав сталі контакти. 20 серпня 1922 року на звітно-виборних зборах СНХГ в Львові від міського осередку був якийсь Бор, вірогідно, його голова. Він звітував про роботу первинної організації перед делегатами всієї Галичини. Того року німці перемишльської громади взяли участь в акції збору коштів в доброчинний фонд ім. Германа Фріче і внесли 5000 польських марок[30].

Доречно сказати, що німці Перемишля дуже лояльно і прихильно відносилися до українців і неодноразово їх підтримували в проведенні їх різних заходів. Так, в другій половині XIX ст. міською українською театральною групою керувала німкеня, дружина окружного старости Г. Саара. Поруч з українськими дівчатами і юнаками у її складі були дочки бургомістра – німця Лоренца. Репертуар складався з п'єс І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка, "Верховинці" польського письменника Ю. Корженьовського у перекладі М. Устияновича, а також

німецькі драми, зокрема “Козак і охоронник” у перекладі Івана з Вукової. До згаданих вистав музику писав композитор М. Вербицький, співавтор українського національного гімну, професор перемишльської гімназії Гофман, керівник хору латинського кафедрального собору Вікентій Сервас[31].

У грудні 1901 року перемишльська німкеня Софія Кіршлінґер пожертвувала п’ять корон в фонд підтримки бідних українських студентів, що навчалися в Львівському університеті. Цього року перемишльський доктор Шерінґер вклав сто корон в український банк “Дністер”, щоби той мав більше клієнтів і краще розвивався. В 1911 році на сокільсько – січовий здвиг в Львові свої пожертвування по п’ять корон внесли доктор Костянтин Шпрінґер та якийсь Йосип Штайнгаусвальд[32].

Друга світова війна поклала край існуванню німецької громади Перемишля. За домовленістю між СРСР і Німеччиною в січні 1940 року перемишльським німцям довелося залишити старовинне княже місто і податися на землі історичної батьківщини. На цім завершується багатовікова славна історія німецької меншини Перемишля, котра на скрижалях перемишльського літопису навічно залишила і свій слід.

Таким чином, історія німецької громади підкарпатського міста є цікавою сторінкою літопису Перемишля. Звісно, наша коротенька розвідка про перемишльських німців в зазначених хронологічних рамках не відбиває всієї повноти їх ролі в історії давнього міста. Безперечно, ця піднята нами проблема потребує дальшого спеціального копіткого вивчення, і, на нашу думку, може бути магістерською чи докторською працею того чи іншого молодого дослідника.

---

[1] Hauser L. Monografia miasta Przemyśla. – Przemyól, 1883. – S. 231.

[2] Rozwadowski B. Przemyól. // Slownik geograficzny Królewstwa Polskiego i innych krajüw słowiańskich. – Warszawa, 1888. – T. IX. – S. 150.

[3] Kaindl R. Die Deutschen in Galizien und in der Bukowina. – Frankfurt, 1916. – 23, 136.

[4] Horn M. Ruch budowlany w miastach ziemi przemyskiej i sanockiej w latach 1550 – 1650 na tle przesłanek urbanistycznych // Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Seria B. Studia i monografie, 23. Opole, 1968. – S. 64, 209.

[5] Возняк. М. Українські драматичні вистави в Галичині в першій половині XIX століття / Замітки і матеріали/ //Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Т. 87. – Львів, 1909. – С. 80–83.

[6] Стеблій Ф. З історії взаємин українців і німецьких поселенців у Галичині в середині XIX ст. Німецькі колонії Галичини. Історія. Архітектура. Культура. –Львів, 1996. – С. 136.

[7] Ісаєвич Я. Вступ до теми. Німецькі поселення в середньовічній Західній Україні // Німецькі колонії Галичини. Історія. Архітектура. Культура. – Львів, 1996. – С. 32.

[8] Akta grodzskie i ziemskie (dalej AGZ). – Lwów, 1870. – T. II. – S. 89; Kaindl R. Die Deutschen... – S. 22.

[9] AGZ. – Lwów, 1870. – T. II. – S. 48, 89; Kaindl R. Die Deutschen... – S. 23.

[10] Horn M. Ruch buduwlany… – S. 64.

[11] Horn M. Ruch buduwlany… – S. 209; Rozwadowski B. Przemyśl. // SG. 1888. – S. 150.

[12] Rozwadowski B. Przemyśl. Slownik geograficzny Królewstwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1888. – T. IX. – S. 150.

[13] Schneider L. Das Kolonisationswerk Jozef II in Galizien. Darstellung und Namenlistem. – Leipzig, 1939. – S. 214.

[14] Archiwum Państwowe w Krakowie, Zbiory na Wawelu, Teki Schneidera, Syg. 391 (справа не нумерована); Центральний державний історичний архів України у Львові (далі ЦДІАУ у м. Львові). – Ф. 20. – Оп. XIII. – Спр. 181. – Арк. 244 зв. – 266 зв.

[15] Діло. – 1894. – 11 серп. – С. 2; Ostdeutsche Volksblatt. – 1927. – 30 Jan. – S. 6; –1928. – 19 März. – S. 5.

[16] Hauser L. Monografia miasta Przemyśla. – Przemyśl, 1883. – S. 231.

[17] Bericht des Superitendenten über den Zustand der Lemberger Diöcese erstattet an die Hochw. Superintendential-Versammlung in Lemberg am 7 – 8 November 1893. – Lemberg, 1894. – S. 19.

[18] Archiwum Państwowe w Przemyślu, Ewangelicka gmina miasta Przemyśla, Syg. 1, K. 1 – 19, 101.

[19] Schneider L. Das Kolonisationswerk… – S. 319.

[20] Tamże, Sredni Senjorat w Hartfelde, Syg. 34, K. 110–112.

[21] ЦДІАУ м. Львові. – Ф. 146. – Оп. 4. – Спр. 5115. – Арк. 46–53.

[22] Там само. – Ф. 178. – Оп. 2. – Спр. 119. – Арк. 39.

[23] ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 863. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 2; Fenczak A., Stępień S. Leopold Hauser i jego Monografia // Hauser L. Monografia miasta Przemyśla. – Przemyśl, 1991. – S. XIII–XIV; Hauser L. Monografia miasta Przemyśla... – S. 273.

[24] Діло. – 1902. – 25 вер. – С. 3.

[25] Hauser L. Monografia miasta Przemyśla... – S. 169–170.

[26] Deutsche Volksblatt für Galizien 1913. – 20 Jun. – S. 3.

[27] Popławski Z. Wykaz pracowników naukowych Politechniki Lwowskiej w latach 1844 – 1945. – Kraków, 1994. – S. 79.

[28] Eugeni Müller // Polski Słownik Biograficzny. – Kraków. 1977. – T. XXII. – S. 317–318.

[29] Zgurski A. Stowarzyszenia zarobkowe i gospodarcze w Galicyi w r. 1876. – Lwów, 1877. – S. 228.

[30] ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 427. – Оп. 3. – Спр. 275. – Арк. 2 зв.; спр. 1199. – Арк. 30 – 32; арк. 863. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 149; спр. 9. – Арк. 67.

[31] Стеблій Ф. З історії взаємин… – С. 136.

[32] Діло. – 1901. – 28 січ. – С. 2; Руслан. – 1901. – 28 груд. – С. 3; Діло. – 1911. – 12 жовт. – С. 10.

Олександр ЗАВАЛЬНЮК
Кам'янець-Подільський

ДМИТРО БАГАЛІЙ І ТВОРЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ (1918 – 1919 роки)

Серед української наукової еліти, яка в добу Української революції активно прилучилася до національного відродження, був Дмитро Іванович Багалій. На жаль, зазначений аспект його біографії зовсім не досліджувався. У працях, присвячених життю і діяльності Д.І. Багалія і виданих ще за радянських часів, ця тема фактично замовчувалася. У кращому разі згадувалось про його участь у роботі створеного українською громадськістю історико-філологічного факультету в Полтаві[1]. Те ж саме стосується досліджень, які появилися в добу незалежної України (наприклад, Л.А. Бортник і Л.Е. Добрунова[2]). А у фундаментальній статті "Д.І. Багалій в світлі і тіні своєї "Автобіографії" В.В. Кравченко лише одним рядком стверджує, що Дмитро Іванович "енергійно працював в комісії по вищій школі та наукових закладах..."[3]. Помічений недолік стосується також ряду статей, вміщений про згадану постать у енциклопедіях і довідниках[4].

Метою пропонованого повідомлення є з'ясування ролі Д.І. Багалія у підготовці правового оформлення двох державних українських університетів – Київського і Кам'янець-Подільського, штатів держуніверситетів, у заходах із вироблення політики щодо російськомовних вищих шкіл в Україні.

Дмитро Іванович народився 7 листопада 1857 р. у Києві, в родині дрібного ремісника. Рано втратив батьків, ріс у сім'ї тітки по матері. У 1865 – 1868 рр. навчався у місцевому парафіяльному училищі, 1868 – 1872 рр. – чотирьохкласній протогімназії. 1872 року вступив до 5-го класу Київської класичної гімназії. У старших класах симпатизував українській ліберальній інтелігенції. Закінчивши у 1876 р. із золотою медаллю гімназію, вступив на історико-філологічний факультет університету св. Володимира. У той час тут працювали такі відомі представники вчених ліберального напрямку, як В.Б. Антонович, Б.С. Іконников, О.О. Котляревський, І.В. Лучицький та ін. Через зрив лекції викладача латини І.В. Цвєтаєва, який допускав грубощі у ставленні до студентів, разом із 8 іншими першокурсниками був виключений із університету на півроку з правом поновлення. Другий семестр Дмитро закінчив у Харківському університеті. До Києва повернувся 1877 р., захопився наукою. Брав участь у молодіжному русі за національні права українців. У 1880 р., здобувши вищу освіту, був залишений в університеті для підготовки до професорського звання. Тоді ж вступив до Київської громади, видними представниками якої були В.Б. Антонович, П.П. Чубинський, Т. Рильський, Ф.К. Вовк, М.В. Лисенко, М.П. Старицький та ін.[5]

1882 року, успішно закінчивши дисертацію "Історія Сіверської землі до половини XIV ст.", здобув вчений ступінь магістра російської історії. У березні 1883 р. рада Харківського університету обрала його штатним доцентом кафедри російської історії. Через 4 роки став доктором наук, професором, захистивши дисертацію "Нариси з історії колонізації і побуту степової окраїни Московської держави"[6].

Вів активне громадське життя. Вступив до харківських історико-філологічного товариства та губернського статистичного комітету. На громадських засадах впродовж трьох десятиліть очолював Харківський історичний архів. Був одним із організаторів етнографічного художнього музею міста, головою видавничого комітету Харківського товариства поширення писемності в народі, а також головою правління Харківської громадської бібліотеки[7].

У всіх галузях громадської діяльності Д.І. Багалій дбав про розв'язання загальноосвітніх

© Олександр Завальнюк

завдань, а також розвиток української культури, яку любив з молодих років. Так, на засіданнях правління громадської бібліотеки він неодноразово наголошував на необхідності збирання книг українською мовою. У 1901 р., виступаючи на загальних зборах товариства грамотності, засудив переслідування української мови, назвав їх "значним гальмом для культурного розвитку нашого народу"[8]. Відомий українофоб С.М. Щоголів вважав, що Дмитро Іванович своєю ефективною громадською працею посіяв у Харкові нові зерна українофільства, був одним із українозаторів історико-філологічного товариства[9].

У 1901 р. спеціальна комісія професорів Харківського університету, до якої увійшов і Д.І. Багалій, підготувала доповідь, де висловилась за університетську автономію (виборність адміністрації, широке студентське самоврядування, свобода викладання і науково-дослідної роботи)[10].

Тоді ж його обрали гласним Харківської міської думи. В роки першої російської революції вчений вступив до партії конституційних демократів, був виборщиком до Держдуми за списком кадетів. У квітні 1906 р. – член Державної ради Росії від університетів і академії наук. З-поміж професури там фігурували імена В.І. Вернадського, А.С. Лаппо-Данилевського, О.О. Шахматова та ін. В академічній групі Д.І. Багалій разом з В.І. Вернадським відігравали провідну роль, виступали з вимогами широкої політичної амністії, відміни смертної кари. Згодом він вийшов зі складу Державної ради. Вдруге його оберуть туди у 1911 р.[11]

У 1902 р. очолив підготовчий комітет з проведення у Харкові XII археологічного з'їзду. Був ректором Харківського університету (1906 – 1911). Підтримав вимоги прогресивної інтелігенції про відкриття в очолюваному ним закладі кафедр історії України, української мови і літератури. За наданий професору М.Ф. Сумцову дозвіл читати лекції українською мовою ректор отримав догану від міністра народної освіти[12].

1914 року його обирають міським головою Харкова. На цій посаді Д.І. Багалію вдалося провести декілька важливих ухвал, спрямованих на розвиток української освіти і школи. Так, у 1917 р. при шкільній комісії утворили підкомісію, яка розпочала організацію навчання українською мовою в початкових школах міста, влаштування курсів з українознавства для вчителів, забезпечення шкіл українськими підручниками[13].

Визначаючи своє місце в тих процесах, які розпочалися після лютого 1917 р., приєднався до політичного руху української ліберально-демократичної інтелігенції. Однак дуже швидко відійшов від політичного життя, очолив культурно-освітнє товариство "Просвіта". У листопаді 1917 р. від Центральної Ради його призначили губернським комісаром народної освіти. Але на цій посаді пропрацював недовго, бо вже у грудні того ж року в місто прийшли російські більшовики[14].

У березні 1918 р. українська інтелігенція Харкова вирішила заснувати Харківський український університет. Її представник, доповідаючи про це у Києві на засіданні Комісії із заснування мережі українських народних університетів, вказував зокрема, що в місті є група професорів і приват-доцентів, які зможуть викладати університетські дисципліни українською мовою. При цьому звучало ім'я і Дмитра Івановича. Він, за тим же джерелом, читав курс лекцій з історії України на вищих жіночих курсах[15].

4 липня 1918 р., на запрошення академіка В.І. Вернадського, який працював в Україні, Д.І. Багалій прибув до Києва. Тоді при Міністерстві народної освіти і мистецтва Української держави функціонувала тимчасова Комісія із заснування вищих шкіл і наукових інституцій в Україні під керівництвом В.І. Вернадського. На пропозицію голови до складу комісії міністр освіти М.П. Василенко ввів Дмитра Івановича. Того ж таки дня, як свідчить протокол засідання, Д.І. Багалій взяв участь у роботі названої комісії. Його відразу обрали членом підкомісії із заснування Катеринославського університету, зініційованого громадськістю. На засіданні розгорілася дискусія з двох гострих питань – створення Київського українського університету і паралельних кафедр в російськомовних університетах України. У ній взяли участь М.П. Василенко, Г.Г. Павлуцький, Ф.П. Сушицький, Є.В. Спекторський, І.В. Єгоров, В.І. Вернадський, К.Г. Воблій та ін. Не відмовчувався і Д.І. Багалій. Про це засвідчив директор департаменту вищої школи Міносвіти і мистецтва Ф.П. Сушицький. Виступаючи 9 липня 1918 р. на засіданні Ради лекторів Київського українського народного університету, він зокрема зазначив, що 4 липня на засіданні Комісії В.І. Вернадського Д.І. Багалій зробив яскраву промову, яка мала "велике значення в справі переконання п. Міністра освіти щодо можливості заснування само-

стійного Державного Українського Університету в м. Києві"[16] (самого тексту промови віднайти поки що не вдалося). Через кілька днів М.П. Василенко виклав свої змінені під впливом Дмитра Івановича міркування у листі до В.І. Вернадського. Він зокрема зазначав: "Почувши дебати в засіданні Комісії 4 липня і після бесіди з Вами, я схиляюся до думки, що найбільше відповідає справі заснування в Києві самостійного другого Державного Університету Українського, а не паралельних кафедр при державному університетові св. Володимира"[17].

На іншому засідання, яке відбулося 8 липня, Д.І. Багалій взяв участь в обговоренні згаданого листа міністра. Дмитру Івановичу імпонувала пропозиція про те, що "читання лекцій в Державному Українському Університеті має відбуватися обов'язково українською мовою". Разом із Г.Г. Павлуцьким, В.І. Лучицьким і О.В. Корчак-Чепурківським його обрали до складу підкомісії, якій належало вибрати місце для розміщення названого закладу[18]. Того ж дня Д.І. Багалій провів засідання підкомісії із розгляду проекту статуту Катеринославського університету. Документ схвалили, внісши до нього кілька доповнень. Зокрема про те, що заклад є приватним і утворюється на базі Катеринославських вищих жіночих курсів (мали два перших курси медичного і фізико-математичного факультетів). До переліку кафедр обох структурних навчальних підрозділів внесли кафедри української мови і літератури, історії України та західно-руського права з обов'язковою умовою викладати їх українською мовою. Передбачили також загальну лектуру з української мови[19].

Як одного із активних і виважених членів комісії, Д.І. Багалія обрали також до складу підкомісії із надання фінансової допомоги науковим товариствам (головував В.І.Вернадський). Вона збиралася тричі – 5, 6 і 9 липня. Крім згаданих осіб, у ній працювали також Б.Л.Лічков, В.І. Лучицький, Г.Г. Павлуцький. Було ухвалено рішення про допомогу цілому ряду наукових формувань: Харківському товариству дослідників природи – 2500 крб. (на біологічну станцію), Ніжинському історико-філологічному товариству – 500, товариству дослідників мистецтва – 9000 крб. на друк науково-популярних праць, Київському студентському гуртку дослідників природи – 1000 крб. на друк підручників і книг про охорону природи і субсидію в розмірі 2000 крб. на 3 роки[20].

Про плідну працю Д.І. Багалія в комісії В.І. Вернадського дуже швидко заговорили в українських колах Києва. Цьому сприяла і вміщена 10 липня 1918 р. у столичній україномовній газеті "Відродження" інформація про те, що "приїзд професора Багалія до Харкова і його участь у праці Комісії академіка В.І. Вернадського мали... корисні наслідки"[21].

11 липня Комісія із заснування вищих шкіл і наукових інституцій України схвалила звіт одного із своїх членів з дорадчим голосом – І.І. Огієнка про візит до Кам'янець-Подільського, де намічалося відкрити український держуніверситет, ідею якого подала місцева багатонаціональна інтелігенція. Після отримання інформації було утворено підкомісію (Д.І. Багалій, В.І. Вернадський, І.В. Єгоров, Б.Л. Лічков, В.І. Лучицький, І.І. Огієнко, Г.Г. Павлуцький), якій доручили підготувати пропозицію про кількість і назви факультетів майбутнього закладу[22].

Під час восьмого засідання комісії (15 липня) Д.І. Багалій розпочав дискусію про зміст статті 4 (пункт г) законопроекту "Про перетворення Київського українського народного університету в Київський державний український університет". Він передбачав, що "провадження на зазначених в розділі 1 факультетах (історико-філологічному, фізико-математичному, правничому і медичному. – Авт.) іспитів на вчені ступені магістра або доктора та возведення в назначені ступені доручається Раді та вищезазначеним факультетам лише після повного сформування їх у складі усіх (чотирьох. – *Авт.*) курсів"[23]. Йшлося про те, що цей процес захопить кількох років, в той час як підготовка українських національних наукових кадрів не може чекати. Тому Дмитро Іванович запропонував внести до зазначеного пункту поправку, за якою з дозволу міністра освіти цей термін можна було корегувати в бік зменшення. Пропозицію підтримали 4 особи. Голосування показало, що кількість "за" і "проти" зрівнялися. Оскільки В.І. Вернадський був серед противників, то його голос став вирішальним і поправка не пройшла[24]. З цього приводу газета "Відродження" з сумом сповіщала, що в комісії В.І. Вернадського йшла боротьба за право українських університетів на "промоції" (приймати магістерські і кандидатські іспити чи проводити диспути на отримання цих ступенів) до формування факультетів у повному складі. "Спинятися на трафарет, вимагати, аби всі факультети були у повнім складі, позбавити права "промоції" молоді українські університети на 2 – 3 роки,

– це було б актом недовір'я, навіть глузування відносно осередків національної української культури і гальмування її розвитку, як палко зазначили в своїх промовах і молоді українські вчені – І.І. Огієнко та Ф.П. Сушицький, і старший умудрений досвідом життя український професор Д.І. Багалій..."[25].

Напружено і чітко працював Дмитро Іванович з вироблення проекту штатів вищих шкіл. Оскільки поза увагою залишалася робота позаштатного професора, то він запропонував встановити йому відповідний розмір річної платні[26]. 22 липня Д.І. Багалій двічі доповідав від підкомісії про штати університетів, детальніше зупинився на проблемах штатного розпису Ніжинського історико-філологічного інституту. На його пропозицію було ухвалено рішення прирівняти оклад позаштатного професора, який читає лекції, до окладу професора штатного[27].

Очолювана Д.І. Багалієм підкомісія підготувала "Проект штатів державних університетів на Вкраїні", який врахував різнобічну діяльність закладів, але головне – ґрунтовну підготовку фахівців різних спеціальностей. Зокрема по навчальній частині передбачалося 34 посадових назви (від ректора до сиділки) і 383 ставки; по господарській – відповідно 11 і 77. Наприклад, річне утримання ректора становило 5000 крб., проректора і декана – по 4000. Ординарний професор мав отримувати 8000 крб., екстраординарний – 7200, доцент – 5400, лектор іноземних мов – 2400, астроном-наглядач і прозектор – по 5400, старший асистент – 4800, молодший асистент і метеоролог-наглядач – по 4500, професорський стипендіат – 3600, бібліотекар, бухгалтер і казначей – по 6000, архіваріус – 3000, секретар студентських справ – 5400 крб. Загалом річне утримання держуніверситету становило 197 млн. 232 тис. крб.[28]

Після схвалення комісією проект відразу передали до Міністерства народної освіти. Згодом його внесли на розгляд уряду. Так народився "Ухвалений Радою Міністрів Закон про установлення розпису платні служачим вищих шкіл на Вкраїні". Передбачалося, що закон вступає в силу з 1 липня 1918 р. З цього часу припинялася виплата всім працівникам університетів "добових та процентових додаткових грошей на дорожнечу". 23 серпня 1918 р. Гетьман України П. Скоропадський затвердив закон[29].

Разом із О.В. Корчак-Чепурківським, І.І. Огієнком і Ф.П. Сушицьким Д.І. Багалію було доручено перекласти на українську мову щойно ухвалений російськомовний текст законопроекту про перетворення КУНУ в державний[30].

26 липня Дмитро Іванович разом з усіма членами комісії проголосував за остаточний варіант законопроекту про "Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету"[31], чим сприяв створенню ще одного, після столичного, національного університетського закладу, якому належало зробити прорив у вищій освіті українців. Це було останнє засідання комісії, на якому був присутній Д.І. Багалій.

Але з Києва він не зник. Ще 9 липня розпочала роботу Комісія із вироблення законопроекту про, заснування Української академії наук. За пропозицією В.І. Вернадського до неї було запрошено Дмитра Івановича. Комісія доручила Д.І. Багалію разом з головою архівно-бібліотечного відділу Головного управління мистецтва та національної культури В. Модзалевським розробити проект статуту УАН. 7 серпня Д.І. Багалій виклав проект статуту на засіданні Комісії[32]. Після цього документ активно доопрацьовувався. Підкомісії із остаточного редагування Статуту було доручено доопрацювати штати, кошторис і пояснюючу записку до них. Гострим виявилося питання механізму обрання академіків. 14 серпня на засіданні Комісії створено підкомісію у складі В.І. Вернадського, Д.І. Багалія, Г.Г. Павлуцького, С.С. Тимошенка і М.І. Туган-Барановського для вирішення питання про тимчасове приміщення і постійне місце для академії і її установ[33].

Після того, як 17 вересня 1918 р. відбулося останнє засідання зазначеної Комісії, що підвела підсумки своєї роботи, Д.І. Багалій відбув до Харкова виконувати обов'язки професора місцевого університету. У той час Ф.П. Сушицький розглядав його як потенційного професора Київського державного українського університету[34].

Попри зазначену перспективу, Дмитро Іванович дав згоду викладати в Полтавському історико-філологічному факультеті, що офіційно відкрили 6 жовтня 1918 р. Прибувши на ці урочистості, він "виголосив надто цікаву промову-лекцію ["В чім була історія України і як її треба науково викладати"[35]], де ясними фактами та цікавими висновками довів – чому власне в Українській державі мовою освіти і мовою загальнодержавною мусить бути мова українська, а не якась инша. Присутні гучними оплесками вітали цю промову"[36].

Коли розпочався навчальний процес, Д.І. Багалій, якому доручили викладати історію України, наїжджав до Полтави з Харкова разом із 9 іншими професорами. За спогадами В.М. Щербаківського, "праця в Полтавському Університеті (так він називав факультет. – Авт.) відбувалася таким способом, що впродовж півтора місяця до Полтави приїздили професори з Харкова, давали свої лекції для студентів і так закінчували цілий семестровий курс. Приїздили вони не всі разом, а певними групами. Після такого семестрового курсу студенти здавали "заліковий колоквіум". Місцеві сили (наукові. – *Авт.*) служили як допоміжні..."[37]

І все ж, Д.І. Багалію таки довелося повернутися до Києва після того, як 14 листопада 1918 р. Гетьман України затвердив закон про заснування Української академії наук. Прибув він у грудні в якості академіка і завідувача кафедри історії України Першого відділу академії[38]. А 8 грудня його обрали ще й головою Першого історико-філологічного відділу УАН[39].

Із встановленням влади Директорії УНР Міністерство освіти очолив І.І. Огієнко, ректор Кам'янець-Подільського державного українського університету. Намагаючись продовжити реалізацію раніш прийнятої програми розбудови національної університетської освіти, при МНО було створено "Нараду по негайних питаннях, зв'язаних з становищем російських університетів на Вкраїні". Пам'ятаючи про конструктивну діяльність Д.І. Багалія в роботі Комісії В.І. Вернадського, новий міністр запропонував харків'янину взяти участь у роботі наради і представляти у ній Міністерство освіти УНР. 18 січня 1919 р. товариш міністра освіти П.І. Холодний відкрив нараду. Крім Д.І. Багалія, тут зібралися Д.В. Антонович (представляв Українське наукове товариство), М. Страдомський (Міністерство фінансів), О.Ф. Михалевський (Державний контроль), Д. Левицький (Національний союз), Плечко (департамент вищої школи МНО УНР). На обговорення внесли питання: 1) виведення злочинних елементів зі складу професури, 2) доцільність збереження російськомовних університетів в Україні, 3) люстрація професури і 4) вироблення механізму виборів нових професорів після очікуваного розпуску професорських корпорацій російськомовних університетів.

Всупереч вимогам ліквідувати університет св.Володимира, які прозвучали від Д.В. Антоновича і Д. Левицького, Д.І. Багалій висловив протилежну точку зору: "Треба йти шляхом державного будівництва, на зразок Європи, – наголосив він. – Не можна руба вирішувати таке складне питання. Його треба розбити на два і можна вирішувати окремо. Питання грошове (заборгованість держави із виплатою утримання за 1918 р. – *Авт.*) негайне. Його треба зараз таки вирішити, тому що перед нами обрахунок за минулий 1918 рік. Статут університету існує, ректор і всі інші виконували свої обов'язки, тому мають право на удержування"[40].

Застерігаючи від помилок минулого, коли україномовні дисципліни зобов'язували викладати двома мовами – українською і російською і з того нічого не вийшло, наприклад, у Харківському університеті, він запропонував присутнім "розшукати такий шлях, аби зберегти всі культурні сили і дати їм спроможність працювати"[41].

Зрозумівши, що опоненти не мають наміру шукати компромісу в центральному питанні, винесеному на засідання наради, Д.І. Багалій на наступне засідання не прибув. Робота наради зайшла в тупик через радикальність вимог представників опозиційних кіл. Тому вже 24 січня 1919 р. І.І. Огієнко своїм наказом створив "Комісію в справах щодо вищих шкіл і наукових інституцій", назва якої перегукувалася з тією структурою, яку у свій час очолював В.І. Вернадський. Нову комісію очолив П.І. Холодний, його заступником призначено Д.І. Багалія. Членами комісії стали: В.І. Вернадський, А.Ю. Кримський, М.С. Грушевський, Ф.П. Сушицький, І.М. Ганицький, Г.Г. Павлуцький, О.В. Корчак-Чепурківський, В.В. Дуб'янський, Д.А. Граве, Б.О. Кістяківський, І.А. Фещенко-Чопівський, О.Ф. Музиченко і Г. Нарбут[42], фактично, найбільш видні представники науково-освітньої еліти України. Наступного дня Комісія провела перше засідання, на якому ухвалила рішення затребувати від колишніх комісій П.І. Холодного (діяла у березні – квітні 1918 р.) і В.І. Вернадського нагромаджені матеріли "для встановлення тісного зв'язку між діяльністю сучасної Комісії і попередніх"[43]. На початку лютого 1919 р. І.І. Огієнко, який разом з урядом опинився у Вінниці, телеграфував В.В. Дуб'янському, що продовжував з деякими працівниками департаменту вищої школи трудитися у Києві: "Наказую Вам планомірно й невпинно проводити працю Комісії по вищих школах і негайно виготовити статут університетів на Вкраїні та законопроект про Полтавський державний університет"[44]. Однак доручення міністра виконати не вдалося. Столиця до кінця серпня

1919 р. перебувала під контролем більшовиків, які проводили зовсім іншу політику в галузі вищої школи. Інституції УНР перестали функціонувати, у різні напрямки розійшлися їхні працівники. Залишився без міністерських доручень і Д.І. Багалій. Разом з А.Ю. Кримським він опікувався УАН, йшов задля цього на контакти з радянською владою.

Влітку Дмитро Іванович здійснив археографічну мандрівку по Київщині і Полтавщині. 2 липня 1919 р. розпорядженням комісара Київського університету Д.І. Багалія затверджено позаштатним викладачем кафедри історії України українського відділу (колишній КДУУ, злитий з університетом св.Володимира) названого закладу[45]. У "Пам'ятній записці про Київський Український Державний Університет", складеній керівництвом закладу у вересні 1919 р., коли стало відомо про відмову денікінського уряду фінансувати українські офіційні інституції, зокрема зазначалося, що "Д.І. Багалій, колишній ректор і професор Харківського університету, є професором Київського Державного Українського Університету"[46]. Насправді, Дмитро Іванович був прийнятий у штат закладу, але не прочитав у ньому жодної лекції, хоча, за сприятливих державно-політичних умов, міг реально обійняти київську кафедру і принести значну користь вогнищу національної освіти, науки і культури.

7 вересня 1919 р. спільні збори Академії наук задовольнили прохання Д.І. Багалія про відрядження до Харкова терміном на один місяць для роботи в архіві[47]. Після від'їзду його життєві дороги більше до Києва не пролягали.

Таким чином, Д.І. Багалій, відомий український історик, громадський і політичний діяч, який зробив важливий внесок в українське відродження 1917 – 1920 рр., залишив помітний слід зокрема у творенні національної університетської освіти в Україні. Він був серед тих, хто в числі перших започаткував виклади лекцій українською мовою. Виділявся працьовитістю і виваженістю в роботі комісії із заснування вищих шкіл і наукових інституцій, наради з питань долі російських університетів в Україні. До заслуг слід віднести захист прав щойно затверджених, у т.ч. за його участю, українських університетів, поміркований підхід до визначення долі російськомовних університетських закладів, обстоювання української культури, дійову підтримку Полтавського українського історико-філологічного факультету.

---

[1] Див.: Бойко Д.І. Багалій Дмитро Іванович // Радянська енциклопедія історії України. – Т. 1. – К., 1969. – С. 97–98; Сарбей В.Г., Кравченко В.В. Академік АН УРСР Д.І.Багалій // Укр. іст. журн. – 1982. – № 11. – С. 154–158; Кравченко В.В. Д.И.Багалей: Научная и общественно-политическая деятельность. – Харьков, 1990. – С. 97; Його ж. "Славних прадідів великих..." // Багалій Д.І. Історія Слобідської України. – Харьков, 1990. – С. 6–12 та ін.

[2] Бортник Л.А., Добрунова Л.Е. Д.І.Багалій та харківське товариство "Просвіта" у 1917 р. // Багаліївські читання в НУА. – Харків, 1999. – С. 81–83.

[3] [Кравченко В.В.] Д.І.Багалій в світлі і тіні своєї "Автобіографії" // Д.І.Багалій. Вибрані праці. У шести томах. – Т. 1. – Харків, 1999. – С. 22.

[4] Оглоблин О. Багалій Дмитро // Енциклопедія Українознавства: Словникова частина / Гол.ред. В.Кубійович. – Т. 1 / Перевид. в Укр. – Львів, 1993. – С. 80; Кравченко В. Багалій Дмитро Іванович // Українські архівісти: Бібліографічний довідник. – Вип. І (XIX–1932-ті рр.) – К., 1999, – С. 22 – 26; Посохов С. Багалій Дмитро Іванович // Довідник з історії України. Вид. 2-е, доопр. і доп. – К., 2001. – С. 44; Комаренко Т. Багалій Дмитро Іванович // Українські історики XX століття: Бібліографічний довідник. Серія "Українські історики". – Вип. 2. – Ч.1. – Київ-Львів, 2003. – С. 11–13; Герасименко Н.О. Багалій Дмитро Іванович // Енциклопедія історії України. – Т. 1. – К., 2003. – С. 159–161 та ін.

[5] Кравченко В.В., Багалей Д.И.: Научная и общественно-политическая деятельность. – С.13–17.

[6] Комаренко Т. Вказ. праця. – С. 12.

[7] Герасименко Н.О. Вказ. праця. – С. 159.

[8] Кравченко В.В. Д.И. Багалей: Научная и общественно-политическая деятельность. – С. 25–26.

[9] Див.: Щеголев С.Н. Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма. – Киев, 1914. – С. 73, 439.

[10] Кравченко В.И. Д.И. Багалей: Научная и общественно-политическая деятельность. – С. 27.

[11] Там само. – С. 28,29.

[12] Там само. – С.29; Герасименко Н.О. Вказ. праця. – С. 159.

[13] Сорочан Н. Харківське товариство “Просвіта” і відродження української школи за доби Центральної Ради (березень 1917 р. – квітень 1918 р.) // Науковий вісник Харківського державного університету: Збірник наукових праць: Історичні науки. – Вип. 1. – Харків, 1998. – С. 113.

[14] Там само. – С. 114.

[15] Державний архів міста Києва (ДАМК). – Ф. Р.936. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 9.

[16] Там само. – Арк. 55 зв.

[17] ALMA MATER. Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції. 1917 – 1920: Матеріали, документи, спогади. У трьох книгах. – Кн. 2. – К., 2001. – С. 450.

[18] Там само. – С. 453.

[19] Там само. – С. 454–455.

[20] Там само. – С. 467–471.

[21] Відродження: Щоденна безпартійна демократична газета. – Київ. – 1918. – 10 липня (27 червня). – Ч. 64. – С. 2.

[22] ALMA MATER... – Кн. 2. – С. 459.

[23] Центральний державний архів вищих органів влади і управління (ЦДАВО) України. – Ф. 2201. – Оп. 1. – Спр. 336. – Арк. 93 зв.

[24] ALMA MATER... – Кн. 2. – С. 461.

[25] Відродження. – 1918. – 26 (13) липня. – Ч. 96. – С. 3.

[26] ALMA MATER... – Кн.2. – С. 462.

[27] Там само. – С. 464.

[28] Там само. – С. 494–495. (Підр.авт.)

[29] Там само. – С. 495.

[30] Там само. – С. 465.

[31] Там само. – С. 467.

[32] Кульчицький С., Павленко Ю., Руда С., Храмов Ю. Історія національної Академії наук України в суспільно-політичному контексті. 1918 – 1998. – К., 2000. – С. 80.

[33] Там само. – С. 83.

[34] Відродження. – 1918. – 6 жовтня (23 вересня). – Ч. 153. – С.4.

[35] Волинська газета. – 1918. – 28 вересня (1 жовтня). – № 30. – С. 3.

[36] Відродження. – 1918. – 18 (5 жовтня). – Ч.162. – С. 7.

[37] Щербаківський В. Український університет в Полтаві. – Полтава, 1994. – С. 11.

[38] Онопрієнко В.І. Історія української науки XIX – XX століть: Навчальний посібник. – К., 1988. – С. 124–125.

[39] Кравченко В.В. Д.І.Багалій в світлі й тіні своєї “Автобіографії”. – С. 23.

[40] ЦДАВО України. – Ф. 2582. – Оп. 1. – Спр. 173. – Арк. 5.

[41] Там само. – Арк. 6.

[42] Там само. – Арк.15 – 15 зв.

[43] Там само. – Арк. 17.

[44] Там само. –Арк. 20.

[45] ДАМК. – Ф.Р.936. – Оп.2. – Спр.24. – Арк. 32 зв.

[46] Там само. – Спр.6. – Арк. 144.

[47] Кравченко В.В. Д.І.Багалій в світлі й тіні своєї “Автобіографії”. – С. 26.

Ярослава БОНДАРЧУК
Острог

ОСТРОЗЬКА СЛОВ'ЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСЬКА АКАДЕМІЯ – ЯК ОСЕРЕДОК НАЦІОНАЛЬНОГО ТА ДУХОВНОГО ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Добрим прикладом для виховання може служити досвід шкіл доби Відродження, успішне виховання молоді на засадах християнської моралі в Острозькій слов'яно-греко-латинській академії – одному з основних осередків духовності в Україні останньої чв. XVI – першої пол. XVII століття. Традиційно у працях науковців минулого та сучасності Острозька академія досліджувалась як визначний центр освіти, який виховав цілу плеяду відомих політичних та культурних діячів[1]. Проте виховання просвітників було підпорядковано в академії меті ще вищого порядку – розвитку духовності нашої нації, духовному самоусвідомленню українців.

Як загально визнано в історіографії, заснована в 1576 р. князем К.-В. Острозьким слов'яно-греко-латинська академія утворилася внаслідок складної культурно-освітньої ситуації, що склалася в Україні в останній чв. XVI століття. Відсутність вищого рівня освіти відчувалась особливо гостро, у той час як католицьке та реформаційне шкільництво переживало свій розквіт. Не дивно, що більшість православних магнатів посилали своїх дітей вчитися за кордон до протестантів та єзуїтів. Але під їх впливом юнаки часто втрачали свою віру, як це сталося, наприклад, із старшим сином К.-В. Острозького – Янушем. У нелегкі часи, коли українській культурі загрожувала небезпека розчинитися в більш розвинутій культурі Західної Європи, проблема виховання інтелектуальної еліти нації була надзвичайно актуальною. Академія протидіяла полонізаторському впливу на молодь католицько-єзуїтських навчальних закладів, виховувала патріотів свого народу. Костянтин-Василь Острозький, який мав особливий авторитет через свою набожність і в очах сучасників єдиний серед магнатів Речі Посполитої був носієм надприродного дару – Божої харизми, розумів, що формування національного самоусвідомлення народу неможливе без духовного самоусвідомлення нації. Основою національного самоототожнення є самоототожнення релігійне[2]. Люди творять єдину націю саме з огляду на подібність їхнього духовного складу.

Завдяки зусиллям К.-В. Острозького в академії сконцентрувався гурток вчених-педагогів, які відзначалися особливою релігійністю та обізнаністю в Святому Письмі. Як сказано в передмові до Букваря, князь зібрав в Острозі "мужей въ божественномъ писаніи искусныхъ, въ греческомъ языцѢ, и в латинскомъ паче же и в руском. И приставі их дѢтищному училищу"[3]. У своїй "Палінодії" (1621 р.) Захарія Копистенський підкреслював, що церкви і двір князя були "…полныи православных учителей евангельских и апостольских, полныи богословов истинных, …. от патріархов всходных знаючих богословію и вѢру правую"[4]. Найвідомішими вчителями академії були представники Константинопольського та Олександрійського патріархів – Никифор Кантакузан та Кирило Лукаріс, пресвітер Богоявленської церкви – отець Даміан Наливайко, монах Іов Княгиницький, "славний острозький теолог" Василь Андрійович Малюшицький (Суразький), дяк Тимофій Михайлович (Аннич), архімандрит Дорогобузького монастиря Діонісій Раллі Палеолог – майбутній архієпископ Кізікійський. Посаду ректора почергово займали видатний письменник-полеміст Г.Д. Смотрицький, далі Кирило Лукаріс, який згодом став Олександрійським патріархом, а потім був переведений на Константинопольську патріаршу кафедру, Мартин Грабович та Сава Варфоломійович Флячич (Фляка) – майбутній чернець Межигірського монастиря під Києвом[5].

Весь навчальний процес у Острозькій академії був скерований на формування духовного

© Ярослава Бондарчук

самоусвідомлення особистості, на те, щоб виховати глибоко релігійних людей, твердих сповідників православ'я і патріотів свого народу. Головною платформою формування духовності було вивчення Святого Письма, творів отців церкви, релігійної літератури, молитов.

Оскільки в академії поєднувалось три ступені освіти, навчання починалося тут у початкових класах з паралельного вивчення церковнослов'янської та грецької мови – двох мов Святого Письма і молитви. Ще тільки навчаючись читати, учні одночасно виучували молитви, оскільки вони були основними текстами в Острозькому Букварі. Спочатку читали найголовніші молитви, які тоді вважали основою всякого навчання. Далі діти вчили "Символ віри" та більші за обсягом молитви Володимира Мономаха, Василія Великого та царя Манасії. На останніх сторінках Букваря учні знайомилися з висловами з Книги притч Соломонових та з послань апостола Павла. У них розповідалося про необхідність навчання, наголошувалося на вимогливості батьків у вихованні дітей, на терпеливості, всепрощенні та взаєморозумінні у християнських сім'ях, зразком для яких є Христос і Церква: "Діти, слухайтесь батьків своїх у Господі, бо то справедливо… І ви, батьки, не дратуйте дітей ваших, а виховуйте їх у вченні та настановленні Господнім" (Еф. зач. 232. Р. 5. в. 32, 33).

Грецькі тексти молитов, що були подані без жодної помилки, на думку Я.Д. Ісаєвича, підготував для дітей один з вчителів академії, великий знавець "греки" – Діонісій Раллі Палеолог[6].

Необхідність вивчення грецької та церковнослов'янської мови переконливо доводив учням надрукований у кінці Букваря трактат болгарського монаха Х ст. Храбра: "Сказание како состави святый Кирил философъ азъбуку по языку словенску и книги преведе", у якому автор, високо оцінивши появу в слов'янських народів своєї церковної мови, гнівно засуджував твердження католицьких письменників, начебто є тільки три мови світової культури: єврейська, грецька та латинська, "а з слав'янської мови ніхто ще розумним не був", і впевнено переконував, що церковнослов'янська, як спадкоємиця грецької, є також мовою Святого Письма.

Події Старо- і Новозавітної історії учні молодших класів могли вивчати, користуючись поетичним церковним календарем, надрукованим в Острозі 5 травня 1581 р. під назвою "Которого ся мѣсяца што за старых вѣков дѣело короткое описаніе". По ньому діти вчили назви місяців латинською, єврейською та українською мовами та дворядкові вірші білоруського поета Андрія Римші, у яких розповідалось про релігійні свята та різні події зі Старого та Нового Завіту, що відбувалися в тому чи іншому місяці. Заучуючи біблійні історії у віршованій формі, учні легше запам'ятовували їх.

Виховання духовності дитини було неможливим без церковного співу, оскільки вищі духовні істини дитина може збагнути не стільки розумом, логікою та словами, скільки інтуїцією, серцем та душею. Вона осягає їх через мелодію, звуки і неземні ритми молитовного співу, що відповідають ритмам небесних сфер і будять найпотаємніші духовні паростки дитячої душі, поєднуючи її з Богом. Тому велику увагу в Острозькій академії приділяли вивченню церковної музики. Всі учні академії складали ядро церковного хору кафедрального Богоявленського собору. Вони виконували молитви "Острозьким наспівом", який поєднував у собі досягнення церковної музики греко-візантійського та західноєвропейського ареалу та відзначався особливою мелодійністю.

Отже, з самого початку перебування в академії, ретельно вивчаючи церковнослов'янську та грецьку мови, молитви, церковні свята, релігійну літературу та музику, учні відразу ж потрапляли в атмосферу високої духовності православної церкви, яка ставала невід'ємною часткою їхньої душі.

Духовне формування вихованців академії завершувалось у старших класах через осягнення вищих наук того часу – філософії та богослов'я. Учні старших класів академії, що добре володіли церковнослов'янською, грецькою та латинською мовами, могли читати й вивчати оригінальні Старозавітні та Новозавітні біблійні тексти, зокрема, підготовлену та видану вчителями академії в 1580 р. "Книгу Новаго завѣта…", у якій було вміщено чотири Євангелія – від Матфея, Марка, Луки та Іоанна, а також Апостол, Апокаліпсис та Псалтир. Святе Письмо було найвищим критерієм оцінки, найбільшим авторитетом та невичерпним джерелом аргументів у будь-яких життєвих ситуаціях. Вислови з нього часто використовувались у дискусіях, диспутах, проповідях, лекціях або просто в розмовах та при написанні релігійних і полемічних трактатів. Для зручності використання висловів з "Книги Нового завіту…" одним із

вчителів академії Тимофієм Михайловичем (Анничем) був складений алфавітно-предметний покажчик під назвою "Книжка събраніе вещей нужнѣйших въкратцѣ скораго ради обрѣтенія в Книзе Новаго завѣта", у якій євангелічні цитати були розміщені у алфавітному порядку, а під кожною цитатою вказувалось Євангеліє та зачало, звідки вона взята, наприклад: "Богатым горе" (Лук, 6, 25), "Богатства злая" (Марк, 4, зач. 16), "Богатитися хотящий впадает в напасти и сЪти и похоти многи"(1. Тим. 6, зач. 187). Це значно полегшувало знайдення відповідного вислову в Євангелії, допомагало у написанні теологічних та філософських праць.

Видання діячами академії "Книги Нового Завіту" та "Книжки събраніе вещей нужнѣйших", призначених для широких верств населення, було особливо актуальним у той час, коли східна церква страждала від нападок католицизму, і мало велике позитивне значення для ствердження православної віри. Проте вчителі та учні академії були покликані звершити місію ще більшої вагомості – видати першу повну православну Біблію, потреба в якій з особливою гостротою постала після появи католицької Біблії Леополіти Шарфенберга (Краків, 1561), кальвіністської "радзивілівської" Біблії (Брест, 1563 р.) та антитринітарської Біблії Симона Будного (Несвіж, 1572 р.). До копіткої роботи з підготовки до друку біблійних текстів (перекладу їх з грецької та латинської на церковнослов'янську мову та узгодження їх з православною теологією) були залучені як вчителі, так і старші учні академії. Це була їх сумісна духовна праця, завдяки якій в Острозі 12 серпня 1581 р. побачило світ перше повне православне видання Святого Письма, вперше був створений православний канон – повний список всіх складових творів Старого та Нового Завіту, який нараховує 76 книг. За умов польсько-католицького утиску та невтішного стану православ'я загалом після загибелі Візантії Острозька Біблія, примірники якої швидко розійшлися українсько-білоруськими землями, потрапляли до Московського царства, Болгарії і Сербії, відігравала роль великої духовної сили, що єднала всіх сповідників православної віри. Разом з тим, вона довела всьому світові духовну зрілість нашого народу і стала символом національної культури. Видання "Книги Нового завіту" та Біблії перетворило Острог на найвизначніший центр духовної культури України.

Великого значення в Острозькій академії надавали вивченню Святого Переказу, духовної спадщини видатних ранньохристиянських богословів. За словами С. Пекаліда, у академії була велика бібліотека "достойний плід спільної праці"[7], у якій студенти могли знайомитися з творами традиційної богословської літератури і з тогочасними полемічними трактатами, наприклад, "Посланнями" Максима Грека, або працею "Василя священика Никольского з Дольней Русі" – "О ісхожденіі Духа Святого" (1511)[8].

Вагомого значення набуло видання в академії творів двох найбільших стовпів православної церкви – Св. Василія Великого та Св. Іоанна Златоуста, на яких варто зупинитися більш детально. У "Книзі о постничестві" Св. Василія Великого (1594) були зібрані переклади його праць про правила чернечого життя. Розкриваючи важливість посту, який має для спасіння таке ж значення, як молитва, Василій Великий доводив перевагу святих несьогосвітніх духовних радостей в житті кожної людини над мирськими спокусами. Але стверджуючи культ духу та аскетизм, він все ж не схвалював монахів-самітників, що, відокремившись від усіх, можуть впасти у духовну гордість, переслідувати цілі лише власного спасіння і не виконати головної заповіді євангельської любові до ближнього. Випробувавши на власному досвіді різні типи подвижництва (усамітнення та спільне життя в монастирях), він переконався, що високому призначенню чернецтва найкраще відповідають монастирі, створені на засадах колективного співжиття, у яких гармонійно поєднуються молитва та фізична праця, духовне самозаглиблення та активна діяльність, спрямована на благодійність і виховання дітей.

Збірник висловів та бесід Іоанна Златоуста – "Маргарит" (1595), подавав філософське осмислення життя людини на основі християнської віри, вчив, як повинен вести себе християнин в різних життєвих ситуаціях, і також особливу увагу приділяв вихованню дітей. У передмові до книги її упорядник Василь Малюшицький писав, що в назві книги – "Маргарит", яка означає "бісер", або "перлини", відображена її сутність, тому що Слова богонатхненного "світильника" та "вселенського вчителя" Іоанна Златоуста, мов дорогоцінні перлини в золотій оправі, блищать і веселять душу кожного віруючого. Під редакцією Василя Малюшицького 23 грудня 1598 р. в Острозі був виданий ще один збірник релігійних творів, присвячених темі християнської етики, під промовистою назвою – "Правило истинаго живота христианского".

Учні старших класів академії активно залучались до перекладу богословських творів з грецької мови. Для удосконалення знань з грецької мови, здібних вихованців академії посилали вчитися на кошти князя за кордон. Наприклад, Іов Княгиницький поглиблював свої знання з мови та богослов'я на Афоні, де прожив 13 років. Одним з найплідніших перекладачів був колишній учень академії – ієромонах Кипріан – стипендіат К.-В. Острозького, який після закінчення академії навчався у Венеціанському та Падуанському університетах[9]. Повернувшись на батьківщину, він переклав на церковнослов'янську мову цілу низку важливих богословських творів, зокрема, Бесіди Макарія Єгипетського (1598, списки 1610 та 1611 р.), збірник афоризмів "Пчола" (1599), твір Філадельфійського митрополита Гавриїла Севера – "Синтагматионъ или о святых седми тайнах церковных списание" (1603), Бесіди Іоанна Златоустого на Євангеліє від Іоанна (1605) та Бесіди Іоанна Златоуста на 14 послань апостола Павла (1610). Твори Іоанна Златоуста були особливо популярними в академії і, очевидно, часто використовувались викладачами на лекціях з філософії та богослов'я. Ще один список Бесід Іоанна Златоустого на Євангеліє від Іоанна 16 січня 1607 р. виконав колишній учень академії – Стефан Смотрицький – секретар князя та настоятель острозької церкви Різдва Богородиці. Він же за велінням К.-В. Острозького переписав до 23 лютого 1608 р. Номоканон (Кормча, Правила) – керівництво для священиків, що сприяло підняттю престижу православного духовенства. 21 березня 1611 р. один із спудеїв училища Острозького переклав "Книгу блаженного Федора, нарицаємого Авукара, епископа Карійского противу различных еретиковъ іудей же и сарацынъ ново отъ еллинского языка на словенскій", грецький список якої був привезений ним з Аравії[10].

Сумісними зусиллями вчителів та учнів академії в Острозі було видано низку церковних творів: "Номоканон или Книга церковных правил…" (1593), "Патерик или Отечник Печерский " (1597), "Часослов" (1598, 1602), "Октоїх" (1604), "Молитовник " (Требник) (1606), "Часослов з місяцесловом" (1612). Всі вони відіграли значну роль у підтримці православної церкви. Особливе значення мало видання "Октоїха" (Осьмигласника), оскільки до 1604 р. в Україні ця важлива літургійна книга ще не друкувалась. Тексти пісень для "Октоїха" були перекладені з грецького оригіналу.

Найсуворішим випробуванням і перевіркою стійкості духовних переконань вчителів та вихованців академії стала запекла ідеологічна боротьба, що точилася навколо проблеми унії. У найтяжчий період для православної церкви, коли під загрозою було саме її існування, вони залишалися її вірними синами та активно відстоювали її у полеміці з католиками та уніатами. В Острозькій академії були створені та надруковані такі шедеври полемічної літератури, як "Ключ царства небесного" Г. Смотрицького (1587), "Книга о единой истинной православной вѣрѣ" В. Суразького (1588), "Извещение краткоє о латинских прелестях" І. Княгиницького (1593), "Апокрисис албо отповедь на книжки о соборѣ берестейском" Христофора Філалета (1598 – 1599), "Книжиця в 10 розділах" – збірник послань Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса, К.-В. Острозького та І. Вишенського (1598), "Отписъ на листъ… Ипатія Володимерскаго і Берестейскаго епископа…" (1598) та відповідь "На другий лист Ипатія єпископа до… княжати Константина…"(1599), написані невідомим спудеєм, що назвав себе "Кліриком Острозьким". У недалеко розташованому від Острога Дерманському монастирі В. Малющицьким (Суразьким) був написаний "Діалог або розмова папежника з православным" (1603), надруковані полемічні твори М. Пігаса: "Діаолог альбо розмова о православной вере… свєтло сіяющему князю Костянтину Василеви Острожскому" та "Листъ… Іпатею Потею єпископу Володимирському о отступлении его…" (1605), перекладений з грецької мови колишнім вихованцем академії – Іовом Борецьким. Полемічні праці православних діячів відіграли неоціненну роль у відстоюванні прав східної церкви. В ідеологічній боротьбі духовно загартовувались вихованці академії, вчились захищати догмати рідної віри, давати гідні відповіді опонентам. Це був перший великий бій українського народу за власне духовне обличчя, коли з особливою силою виопуклилась ідея, що основою нації є її духовність. За словами О. Зілинського: "Ніколи ще така інтенсивна боротьба не велася в такій драматичній обстановці. Навколо падали матеріальні фортеці, на які можна було досі спирати свою віру в перемогу над обставинами, денаціоналізувалися цілі суспільні верстви, які несли до того часу прапор ідеї, падали разом із тим матеріальні засоби ведення боротьби, зменшувався гурт невігнутих під натиском силь-

нішого ворога, але прапор рідної культури, що мав вести націю, підносився над тим гуртом непідкупних оборонців, підтриманий все новими руками. Він плив через час і яснів все новими барвами духовних знайдень”[11].

Говорячи про духовне формування особистості в стінах академії, потрібно окремо зупинитися на творах вчителів, у яких розкривався ряд важливих питань цієї теми. Одним з перших її порушив ректор академії Г.Д. Смотрицький у передмові до книги “Ключ царства небесного” (1587), яку він присвятив своєму учневі, молодшому сину К.-В. Острозького – князю Олександру, що вступив тоді “на новий вѣк свой” – тобто у своє повноліття – час, коли треба задуматися над сенсом свого життя. Герасим Данилович пише князю про те, що хоча все на цьому світі минає і люди “коротко ли долго на свѣте побывавши, до общей матєрє своєй ворочаются”, мудрі та благочестиві християне смертю переходять із земного життя у вічність, “смертію з дочасного на вѣчное прѣменяются,…якобы и не умирают”. Таким був великий предок Острозьких – Святий Володимир, який охрестив Русь. За його прикладом повинен йти і молодий князь, бути стійким у правовір’ї “неотступно ани измѣнно”, несучи велику відповідальність перед своїм народом[12]. Олександр у своєму короткому житті дотримувався настанов свого вчителя.

Через 16 років Даміан Наливайко до похорону Олександра, який, за переказами, за вірність православ’ю був отруєний єзуїтами, написав “Лямент дому княжат Острозьких” (1603), у якому підкреслив, що життя молодшого сина К.-В. Острозького стало високим прикладом самопожертви заради рідної віри, що головною його справою був захист православної церкви, і що найбільше князів Острозьких прославили не їхнє багатство та влада, а їхня набожність та активна діяльність на благо свого народу.

Особливу роль в духовному вихованні молоді Острозької академії відіграла збірка: “Лѣкарство на оспалый оумыслъ чоловѣчій”, підготовлена, очевидно, Даміаном Наливайком і видана в Острозі 29 липня 1607 року. Її випуск, безперечно, переслідував дидактичну мету і призначався для використання у школі.

Основою збірки були два трактати Іоанна Златоуста: “Слово о покаянії к Феодору Монаху” та “Єже обачє всує мятєтся всяк человѣк живый”, а також заповіт візантійського імператора Василія І, який у 843 р. відновив іконошанування, своєму синові імператору Левові IV, як один з прикладів духовної злагоди та порозуміння між батьками та дітьми. У післямові “До того ж чительника” Даміан Наливайко знову порушує пекучу проблему – виховання молодого покоління. Він пише, що добрі якості – “цноти” даються людині не від природи, “не з натури”, а з доброго виховання “цвіченя”, яке повинні дати дітям їхні батьки. На думку автора, головне у вихованні молоді – привчити її до “побожного життя”, виховати прагнення не до земного багатства, а до Божого царства.

На думку Л.Є. Махновця, Даміан Наливайко, Гаврило Дорофейович та Іов Борецький, які в той час працювали в Острозі, Дермані та Львові, могли бути укладачами ще двох збірок, присвячених християнській етиці: “Иже во святых отца нашего Іоанна Златоустого Бѣседа о воспитании чад” (Львів, 1609) та “Иже во святых отца нашего Іоанна Златоустого… книга о священстве” (Львів, 1611)[13]. Спираючись на авторитетні твори Іоанна Златоуста, всі три збірника, були скеровані на піднесення морального та культурного рівня української спільноти, виховання високоморальних вірних православної церкви та на духовне озброєння їх в боротьбі з іновірцями.

Необхідно підкреслити, що вихованню молоді на засадах християнської моралі в Острозькій академії значно сприяла атмосфера високої духовності, яка панувала в місті. Острог XVI – першої половини XVII ст. був одним з найбільших духовних осередків України того часу. За даними М.І. Теодоровича, в місті діяло сім православних церков: Богоявленська, Василівська, Миколаївська, Воскресенська, Борисоглібська, Онуфріївська, Успенська, а також під Острогом, у селі Межирічі –Троїцький монастир та у селі Монастирок, – Хрестовоздвиженський монастир[14]. І хоча крім православних храмів в Острозі існували святині інших віросповідань, місто набуло заслуженого авторитету твердині Православ’я. Тут плідно розвивалися всі галузі релігійної культури, зокрема література, музика, іконопис. Острог епохи академії був одним з найбільших осередків іконописання в Україні. У останній чверті XVI ст. тут, як свідчать податкові реєстри, працювало шість малярів: Харитон, Лазко Гаврилович, Дашко, Духніч,

Богдан та Федір[15]. Такої кількості художників не було тоді в жодному місті України, крім Львова. Про високий рівень їхньої майстерності свідчать ікони, що збереглися до сьогодні: "Богородиця Одигітрія", "Юрій-Змієборець", "Різдво Богородиці" та інші. Формування духовної особистості не можливе без знання іконопису. Адже у іконах, на думку богословів, живописними засобами – лініями та кольорами можна передати те, що не можливо розповісти про Христа, Богоматір та святих словами. Таке ж призначення має церковна музика. Молитовні піснеспіви несуть не тільки високу духовну ідею, але й передають те містичне начало, що не піддається вербальному виразу. Острог XVI ст. був одним з найбільших центрів церковної музики України. Як вже зазначалось, особливий Острозький наспів псалмів, що виник в цей час у церквах міста, згодом поширився на всю Україну, навіть у Білорусію та Росію, і став найпопулярнішим після Київського наспіву.

Отже, значний розвиток в місті релігійної культури довершував духовне формування острозьких спудеїв, вони були занурені в релігійну літературу, філософію, музику, іконопис, в ту особливу ауру високого сакрального мистецтва, що панувало тоді в Острозі. Ідеологічна боротьба випробовувала та зміцнювала їх віру. Як результат цього в Острозькій академії була вихована ціла когорта духовних поводирів свого народу – священиків, проповідників, письменників, які гідно тримали прапор національної духовної культури. Найвідомішими постатями цієї плеяди були Київські митрополити Іов Борецький та Ісая Копинський, талановитий письменник-полеміст, монах – Іван Вишенський, видатний вчений, філолог, письменник, єпископ полоцький – Мелетій Смотрицький, засновник Скита Манявського, який називали "духовною академією" того часу – Іов Княгиницький, архімандрит найбільшої святині України – Києво-Печерської лаври – Єлисей Плетенецький, намісник лаври та ректор Могилянської академії – Ігнатій Оксентович Старушич, педагог, письменник, філософ, священик – Лаврентій Зизаній Тустановський.

Досвід Острозької академії спонукає до висновку, що формування національної свідомості неможливе без духовного становлення особистості, плекання національних цінностей, неможливе без культивування цінностей духовних, виховання патріотизму неможливе без релігії. Острозька академія, у якій національне та духовне начало гармонійно поєднувались між собою, може бути зразком для наших сучасних шкіл, де, роблячи акцент на національному, про духовність, на жаль, майже забули, або підпорядковують її національній ідеї, про Бога згадують лише на нечисленних уроках християнської етики, що є далеко не у всіх навчальних закладах. Ці слабкі промінчики духовності так легко загасити в темряві невігластва, байдужості та цинізму. Отже, духовну особистість потрібно формувати не тільки на основі християнської етики, але на основі всієї християнської культури – богослов'я, філософії, літератури, музики, образотворчого мистецтва, як це відбувалось у першій вищій школі України – справжньому джерелі духовної просвіти народу.

---

[1] Харлампович К. Острожская православная школа (историко-статистический очерк). // Киевская старина. – 1897. – Май. – С. 177–207; июнь. – С. 363–388; Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. – К., 1990. – 130 с.; Острозька академія XVI – XVII століття. Енциклопедичне видання. – Острог, 1997. – 201 с.

[2] Нестеренко В.Г. Діяльність Острозького культурно-освітнього центру в контексті методологічних проблем історії української культури. // Філософська думка Острозького літературно-освітнього центру та її роль у духовному відродженні України (тези республіканської наукової конференції). – Рівне, 1993. – С. 3–4.

[3] Мицько І.З. Вказ. праця. – С. 25.

[4] Копистенський З. Палінодія или книга обороны. // Українська література XVII ст. – К., 1987. – С. 144.

[5] Мицько І.З. Вказ. праця. – С. 115.

[6] Ісаєвич Я.Д. Першодрукар Іван Федоров та виникнення друкарства на Україні. – Львів, 1983. – С. 79.

[7] Українська поезія XVI ст. – К., 1987. – С. 203.

[8] Мицько І.З. Вказ. праця. – С. 24.

[9] Там само. – С. 94.

[10] Там само. – С. 81.

[11] Зілинський О. Духова генеза першого українського відродження // Європейське відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К., 1983. – С. 280.

[12] Українська література XIV – XVI ст. (гол. ред. Микитась В.Л.). – К., 1988 – С. 214.

[13] Історія української літератури. –Т. 1.(гол.ред. Махновець Л.Є.). – К., 1967. – С. 307.

[14] Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1889. – С. 665–667.

[15] Александрович В. Мистецьке середовище Острога епохи академії (1576 – 1636) // Острозька давнина. – Львів, 1995. – С. 65.

Іван КІСІЛЬ
Київ

ПОШИРЕННЯ МАГДЕБУРЗЬКОГО ПРАВА МІСТАМ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ
(кінець XVI – перша половина XVII століття)

Землі Лівобережної України в кінці XVI – першій половині XVII ст. займали особливе місце у відносинах між Річчю Посполитою та Московським царством. Знаходячись на кордонах двох держав вони постійно переходили із рук в руки. Користуючись "смутою" в Московському царстві Річ Посполита приєднала до свого складу смоленські, новгород-сіверські та чернігівські землі, які остаточно були закріплені за нею Поляновським мирним договором 1634 р. Ці території мали стратегічне значення для Речі Посполитої. Включення їх до складу держави дозволило захистити східні кордони від нападів татар, а освоєння багатих природних ресурсів регіону принесло значні прибутки.

Зазначені території мали різні рівні економічного розвитку. Північна частина Лівобережної України була порівняно густіше заселеною і включала більше населених пунктів, зокрема, такі міста як Чернігів, Новгород-Сіверський, Стародуб, Ніжин, Погар, Мглин, Почеп, Остер і Любеч. Південна частина, навпаки була, мало заселеною, а її населення проживало переважно у слободах.

Приділяючи особливу вагу цим територіям уряд Речі Посполитої намагався привернути до себе симпатії місцевого населення шляхом надання йому різних пільг та привілеїв. Звичайною формою цих привілеїв було жалування магдебурзького права містам і містечкам, а також надання пільг зі сплати податків та відбування повинностей у новозаснованих містах. Така практика добре себе зарекомендувала на білоруських землях, де з розвитком міст, як центрів ремесла й торгівлі, утворився прошарок купецтва, що вів зовнішню і внутрішню торгівлю, а також склалися економічні й торгівельні зв'язки, що об'єднали міста Білорусії в єдину економічну систему[1]. Оскільки у XVI ст. податки з міст і митні збори з торгівельних операцій стали важливим джерелом поповнення королівської скарбниці, сприяння економічній діяльності міст було помітним елементом міської політики уряду та великих землевласників[2]. Тому містам Лівобережної України, які повинні були стати опорою влади Речі Посполитої в цьому регіоні, видавалися грамоти на магдебурзьке право й інші привілеї, що сприяло швидкому зростанню населення міст і його економічної діяльності.

Значний внесок у дослідження питань пов'язаних з поширенням магдебурзького права в міста Лівобережної України зробили Д.І. Багалій, М.П. Василенко, Н.П. Ковальський та інші дослідники[3]. Проте у своїх дослідженнях вони зосередили головну увагу лише на окремих аспектах проблеми. Так, взявши за джерело магдебурзькі грамоти, Д.І. Багалій дослідив структуру міських органів влади, сферу їх повноваження та місце у системі державних органів влади Речі Посполитої. М.П Ковальський приділив головну увагу дослідженню видової характеристики магдебурзьких грамот. Метою даної статті є висвітлення питання умов поширення магдебурзького права містам і його ролі в формуванні правового статусу станів, зокрема міщан Лівобережної України, які недостатньо вивчені.

Аналіз магдебурзьких грамот[4], показав, що пожалування магдебурзького права містам Лівобережної України відбувалося у два етапи: 80 – 90 рр. XVI ст. і 20 – 30 рр. XVII ст. (див. таблицю).

© Іван Кісіль

Таблиця. Грамоти польських королів,
за якими містам Лівобережної України надано магдебурзьке право*

Назва міста	*Дата пожалування*	*Повторне підтвердження*
Переяслав	1585	1606, 1620, 1633
Лубни	20 жовтня 1592	–
Пирятин	1592	–
Чернігів	4 квітня 1623	1634, 1650
Стародуб	15 лютого 1620	1625, 1646
Липове Городище	5 лютого 1625	–
Гоголів	26 лютого 1625	–
Ніжин	26 березня 1625	1633, 1659**
Мглин	26 березня 1626	–
Миргород	10 травня 1631	–
Остер	1633	1663**
Чигрин-Дубровськ	20 березня 1636	–
Кролевець	1644	–

Поразка Московського царства у Лівонській війні[5] дала змогу Речі Посполитій колонізувати територію Середнього Подніпров'я на Лівобережній Україні, на якій згодом було відроджено місто Переяслав і засновано міста Лубни та Пирятин.

Першим на Лівобережній Україні отримало магдебурзьке право місто Переяслав. У 1585 р. король Стефан Баторій видав привілей київському воєводі Костянтину Острозькому, яким жалував "в панстве нашом на Украине, за Днепром городище, местце пустое, называемое Переяславль" і дозволяв "замок збудувати, места и села людьми осаживати … яко тем всем людям з ласки нашей надаем право Немецкое называемое Майдебурское"[6]. На початку грамоти зроблено наголос на головних причинах необхідної колонізації, зокрема першою з них виступають часті напади від татар. Для запобігання розоренню південних територій Речі Посполитої Стефан Баторій у привілеї зазначав, що "на Украине при границе земель просторонних досить немало месць пустых, а к будуванию замъков и осаженью людьми пристойных …. есмо тамтые места пустые будоваты, людьми осаживати, от наездов неприятельских панством и подданимъ нашимъ за помочью божою оборону чинити"[7]. Другою причиною виступає необхідність економічного розвитку даного регіону з якого державна скарбниця не отримує доходів.

У 1592 р. князь Сигізмунд III на ім'я князя Олександра Вишневецького, старості черкаському, канівському, любецькому і корсунському, видає привілей на заснування міста Лубни у "врочыщу Любне, … на власной маетности своей вечистой … для убезпечения и заслоны панств коронных подлуг прав посполитых тверджу замок потребне будует и место садит и закладает … и право Майдоборское и вольность мейскую надаем"[8]. Як і в привілеї для міста Переяслав тут також повторюються основні причини заснування міста – захист від татар і необхідність економічного розвитку регіону. У цих і наступних грамотах особливо наголошувалося на необхідності освоєння значних масивів території. Так, новозаснованим містам жа-

* Таблицю складено на основі: Корпус магдебурзьких грамот... – С. 44–75; Экстракт указов и инструкций... – С. 184 – 216; НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54485. – Арк. 19–19 зв., 25–25 зв., 30–31; Спр. 54623. – Арк. 417–418; Ф. VIII – Спр. 233. – Арк. 51–61 зв.

** Ці грамоти міста отримали після їх повторного завоювання Річчю Посполитою.

лувалися прилеглі до них території "з грунты вшелякими, з городищами, селещами, з реками, водами, боры, лесы, пущи, дубравами, с польми, з ловы звериными, рыбными и вшелякими пожитками". Усім жителям вищезазначених міст надавалися пільги у сплаті податків і відбуванні повинностей на 30 років.

Освоєні території жалувалися у володіння Костянтину Острозькому і князю Олександру Вишневецькому та їхнім дітям і онукам, однак після смерті останніх, ці землі переходили у власність держави. Слід зазначити, що пожалуване магдебурзьке право було обмеженим і міське життя багато в чому залежало від його власника[9]. Так, "при обиранье войта и уряду местского подаванье, фундованье и опатренье ни откого иншого бытии не маеть, только от менованого княжати Констентина Острозского".

В 20 – 30 рр. XVII ст. пожалування магдебурзького права здійснювалося залежно від інших обставин. За Деулінським перемир'ям 1618 р. до Речі Посполитої відійшли чернігівські, новгород-сіверські і смоленські землі, з такими містами як Смоленськ, Дорогобуж, Ярославль, Серпейськ, Трубчевськ, Неволь, Себеж, Красне, Стародуб, Попова Гора, Почеп, Новгород-Сіверський, Чернігів, Мглин, Моровськ, Монастирище, Остер, Ніжин та ін.[10]

У магдебурзьких грамотах, які були пожалувані містам Стародубу, Чернігову, Ніжину, Липовому Городищу, Гоголіву, Мглину, Миргороду, Остру, Чигрин-Дубровську та Кролевцю з 1623 по 1644 рр., зазначався їх особливий прикордонний статус. Тому, окрім звичайних повинностей, які покладалися на магістратські міста Речі Посполитої, на міщан зазначених міст покладалася відповідальність за спокій на кордоні: "смотреть тщательно дабы покой тек з соседи яко из пограничними людьми, а именно з Москвой ненарушим был, так чтоб никаким московским людем защиты небыло, также граници их пустошены небыли"[11].

Слід зазначити, що міста Лівобережної України набули магдебурзьке право як від королів Речі Посполитої, так і приватних осіб. Міста Стародуб, Чернігів і Ніжин отримали магдебурзьке право від короля Речі Посполитої Сігізмунда III. Для кращого розвитку торгівлі й ремесла міщанам було надано низку пільг, які повинні були стимулювати економічний розвиток зазначених міст. Однак найважливішим було те, що жителі цих міст "все месчане, купци и ремесники, шинкари и перекупне" вилучалися з під юрисдикції королівських старост і передавалися під управління міського уряду – магістрату, влада якого поширювалася ще й на приїжджих купців, ремісників й "іншої міської забави люди"[12], а також на шляхтичів, службовців й козаків, котрі почали б займатися міськими промислами. Як зазначав акад. Д.І. Багалій[13], зміна підлеглості при проведенні її в життя зустрічала великі перешкоди з боку шляхти, оскільки вона мала особливі права й владу в Польсько-Литовській державі, а тому ні за яких обставин не хотіла визнавати над собою владу магістратів.

Міста Липове Городище, Гоголів, Мглин, Миргород, Остер, Кролевець також отримали магдебурзьке право від королів польських, але за клопотанням приватних осіб (власників міст). Міста Липове Городище, Гоголів і Остер були відносно віддалені від кордону, тому головною причиною надання їм привілею був економічний чинник. Для прикордонних міст Мглин, Миргород і Кролевець повторюється мотивація необхідності захисту кордонів, надання магдебурзького права повинно було забезпечити їх економічну, а разом з тим і оборонну міць[14].

Магдебурзьке право найчастіше відповідало інтересам міщан, які становили основну частину міського населення і були рушійною силою економічного розвитку. Тому не поодинокі були випадки, коли населення міст зверталося до власників міст з проханням надати їм магдебурзьке право. В таких випадках обсяги пільг, податків, повинностей та правового становища міщан визначалися його власником у кожному випадку окремо і багато в чому залежали від місця розташування міста, його розмірів і ролі, яку воно мало відігравати в регіоні. Так, у грамоті, наданій князем Єремією-Михайлом Вишневецьким населенню м. Чигрин-Дубровськ у 1636 р., зазначалося "просили меня мещане мои чтобы ми права и вольности так яко и иным городов надать"[15]. Населення міста було на 20 років звільнено від сплати податків "а висидевши двадцать лет на свободе отдавать и отправлять имели".

Оскільки м. Чигрин-Дубровськ було прикордонним містом, на міщан покладалась ще й функція прикордонників. У привілеї окремим пунктом зазначено "к обороне города и крепости все надлежат имеют" і якщо хтось із жителів ухилявся від цієї повинності на нього накладався штраф. Окрім того міщани повинні були контролювати непорушність кордону.

Вся влада в м. Чигрин-Дубровськ належала князю Вишневецькому, чи його наміснику. Міщани були позбавлені права самостійно обирати міський уряд, мати власний суд і збирати кошти на міські потреби. Всі дії, що стосувалися міського життя, як то вибори до міських органів влади, збір податків на користь магістрату та ін., здійснювалися лише із санкції князя Єремієї-Михайла Вишневецького "а кто тому противился смертию казнить быть имеет"[16].

Найбільш важливою особливістю використання магдебурзького права міщанами є їх намагання виокремитися у самостійну соціально-економічну одиницю, що мало узгоджуватися з державним ладом Речі Посполитої, де кожному стану відводилося певне місце у соціальній ієрархії. Кожен стан являв сталу групу населення з відповідними правами й обов'язками, а також становими органами влади.

Органом самоврядування міщан був магістрат, на чолі якого перебував війт. На відміну від інших привілейованих міст Речі Посполитої посада війта в містах Лівобережної України не була виборною. У всіх містах і містечках, яким було пожалувано магдебурзьке право, війт призначався королем, чи власником міста[17]. Лише після входження Лівобережної України до складу Московського царства міщани отримали право самостійно обирати війта та інших міських урядників. Війтом, зазвичай, ставав місцевий староста, який обов'язково мав бути католиком. За грамотами бурмістри, лавники і райці в містах Ніжині і Чернігові повинні були обиратись як з католиків, так і з православних, тоді як у м.Стародубі на ці посади мали право бути обрані лише католики або уніати[18]. На війтівство переважно призначалися місцеві старости (обов'язково католик), які після обрання зосереджували у свої руках військову й цивільну владу. Призначення старост на посаду війта пояснюється тим, що оборона міста чи окремої ділянки кордону не могла бути ефективною за умови коли цивільна і військова влада були представленими різними людьми. До обрання першого міського уряду й принесення війтом присяги, містом керував королівський ревізор. Офіційною мовою діловодства у містах була польська мова, а в м. Стародуб – латина[19].

Бурмістри, райці й лавники повинні були обиратися міщанами із свого середовища. При цьому, релігійний чинник у при виборах до магістрату в деяких містах відігравав вагому роль. У м. Стародуб на всі посади в міському уряді могли претендувати лише католики і греко-католики, а в м. Чернігів католики і православні мали рівні права[20] . Функції міських урядників у грамотах викладено недостатньо, оскільки, вони були добре сформульовані у правових кодексах "Speculum Saxonum" і "Porządek sądow", якими користувалися уряди міст Речі Посполитої, з магдебурзьким правом[21].

Щодо апеляції на суд війта, лавників і бурмістрів у справах більш, ніж на 50 злотих, міщани, м. Ніжин і Стародуб мали право звертатися до короля, тоді як мешканці м. Чернігів – спочатку апелювати до суду королевича Владислава, який був адміністратором замків Сіверщини, а далі – до короля[22].

Права міщанина могли набути особи, які: були особисто вільні і проживали у місті на момент надання йому магдебурзького права[23]; придбали в місті земельну ділянку, будинок чи будь-яку іншу споруду; бажають займатися торгівлею чи ремеслом у місті[24].

Особи, які переходили до стану міщан, повинні були скласти присягу на вірність місту та бути внесеними до міських книг. Ці основні принципи зберігалися впродовж другої половини XVII – і до 80-х рр. XVIII ст.[25]

Надання магдебурзького права містам Лівобережної України мало позитивне значення для економічного розвитку регіону. Збільшується чисельність населення у привілейованих містах. Зокрема, факт, що міщани м. Переяслав у 20-х роках XVII ст. для оборони міста повинні були власним коштом спорядити 200 коней[26], свідчить, що місто, відроджене лише 40 років тому, економічно зміцніло, а його населення могло виконувати не лише повинності, які були покладені на нього, а й додаткові на випадок надзвичайних подій. Переписні книги 1666 р. свідчать, що у містах Переяславі було 274 двори, Острі – 139, Лубнах – 205, Ніжині – 643, а в Стародубі – 911[27].

Таким чином надання магдебурзького права містам Лівобережної України відбувалося у два етапи. Якщо під час першого етапу 80 – 90 рр. XVI ст. Річ Посполита надавала магдебурзьке право новозаснованим містам, то під час другого етапу 20 – 30 рр. XVII ст. магдебурзьке право надавалося містам, що були відторгнуті від Московського царства. Закріпивши за

Поляновським мирним договором значні території Річ Посполита намагалася їх зберегти назавжди. Однак побоюючись, що Московське царство пред'явить претензії на ці території в майбутньому, держава надавала містам цього регіону особливі привілеї і цим самим заручалася підтримкою місцевого населення. Така політика себе виправдала. Міста регіону успішно розвивалися і збільшувалася чисельність населення в них. Відповідно зростали надходження до державної скарбниці. Проте Річ Посполита змогла володіти цими землями тільки до початку Національно Визвольної війни 1648 – 1654 рр. під проводом Богдана Хмельницького. Однак, за цей час магдебурзьке право змогло вкоренитися в містах настільки, що всі наступні політичні, економічні й соціальні перипетії не змогли його ліквідувати.

---

[1] Відзначаючи позитивне значення надання пільг у білоруських землях подорожній Микола Воркович у 1593 р. описав заснування містечка Нача: "Город выстроен только 9 лет назад. Город получил льготу от всех поборов и повинностей на 20 лет. После того как дана была данная льгота, тотчас нашлось много людей, которые настроили здесь всего. С полной готовностью отправлялись туда купцы и ремесленники, заведена была там таможня и выстроен городок…" – Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1875. – Кн. 4. – С. 8.

[2] Копысский З.Ю. Магдебургское право в городах Белоруссии (конец XV– первая половинаXVI) // Советское славяноведение. – 1972. – № 5. – С. 26–41.

[3] Багалей Д.И. Магдебургское право в городах левобережной Малороссии.// Журнал министерства народного просвещения – 1892. – № 3. – С. 1 – 55; Василенко Н.П. Право магдебургское.// Энциклопедический словарь. – Т. XXIVa.– СПб, 1898. – С. 890–896; Владимирський-Буданов М.Ф. Німецьке право в Польщі і Литві // Розвідки про міста і міщанство на Україні-Русі в XV – XVII в. – Ч. II. – Львів, 1904. – С. 177–274; Ковальский Н.П. Источниковедение социально-экономической истории Украины (XVI – первая половина XVII века): Акты о городах: Учебное пособие. – Днепропетровск, 1983. – 70 с.; Компан О.С. Міста України в другій половині XVII ст. – К., 1963 – С. 110–112.

[4] Ці грамоти поділяються на: локаційно-магдебурзькі і власне магдебурзькі грамоти. Локаційно-магдебурзькі грамоти – дозвіл на заснування міст і містечок на ненаселених раніше місцях ("урочищах") чи перетворення малих населених пунктів у міста з наданням їх магдебурзького права. Магдебурзькі грамоти, король Речі Посполитої жалував вже існуючим містам магдебурзьке право.

[5] Лівонська війна 1558 – 1583 рр. – ця війна велася Російською державою то поодинці, то з ненадійними союзниками в загальні складності чверть століття проти декількох противників: німецького ордена в Лівонії, імперських єпископств в Лівонії, ганзейських лівонських міст, великого князівства Литовського, Польського королівства, а потім об'єднаної Речі Посполитої, Шведського королівства і великого герцогства Фінляндського за побережжя Балтійського моря. Війна закінчилася поразкою для Московського царства.

[6] Корпус магдебурзьких грамот українським містам: два проекти видань 20-х – 40-х років XX ст./ Автори упорядники В.Андрейцев, В.Ульяновський, В. Короткий. – К., 2000. – С. 45–46.

[7] Там само. – С. 45.

[8] Там само. – С. 48.

[9] Дослідники поділяють міста, що користувалися магдебурзьким правом на дві групи: міста з повним магдебурзьким правом – міста які звільнені від влади воєводи і його урядників і всі жителі міста підлягали юрисдикції магістрату; міста з неповним магдебурзьким правом – міста які підлягали юрисдикції воєводи та приватних осіб, які призначали членів міського уряду (чи обиралися за їх згоди), здійснювали судочинство та збирали податки. – Владимирський-Буданов М.Ф. Німецьке право...– С. 177–274; Компан О.С. Міста України... – С. 110–112.

[10] Місто Серпейськ із округою за Полянським договором 1634 р. відійшло назад до Московського царства. – Василенко М.П. Правне положення чернігівщини за польської доби (1618 – 1648) // Чернігів і Північне лівобережжя: огляди, розвідки, матеріали / Під ред. академіка М. Грушевського. – К., 1928. – С. 291.

[11] НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54624. – Арк. 421.

[12] Там само. – Спр. 54623. – Арк. 417.

[13] Багалей Д.И. Вказ. праця. – 1892 г. – № 3. – С. 5.

[14] Корпус магдебурзьких грамот... – С. 55 – 57, 60–66, 69.

[15] НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54624. – Арк. 420.

[16] Там же. – Арк. 420 зв.

[17] Виключення в цьому випадку становить м.Переяслав, де міщани мали право самостійно обирати війта, і вибори першого війта у м. Стародуб. За грамотою 1620 г. міщанам дозволили обрати війта з свого середовища, а після виборів його мав затвердити на цій посаді король. Однак грамотою 1625 р. право вільно обирати війта було забрано. – Корпус магдебурзьких грамот... – С. 58–59.

[18] НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54493. – Арк. 77, 54588. – Арк. 349 зв., 54623. – Арк. 417. – Ф. VIII. – Спр. 233. – Арк. 51 – 57 зв.

[19] Там само. – Ф. І. – Спр. 54493. – Арк. 77 зв., 54588. – Арк. 350; Корпус магдебурзьких грамот... – С. 50, 59.

[20] НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54490. – Арк. 59 – 59 зв.; Корпус магдебурзьких грамот... – С. 49, 59.

[21] Экстракт из указов, инструкций и учреждений, с разделением по материям, на девятнадцать частей /Под ред. Н.П.Василенко – Чернигов, 1902. – С. 40–114.

[22] Там само. – С. 193.

[23] Слід зазначити, що вимога особистої свободи була однією із найголовніших. В грамотах окремим пунктом заборонялося приймати до міщанського стану селян-втікачів – НБУ НАНУ, ІР. – Ф. І. – Спр. 54588. – Арк. 351 зв.; 54493. – Арк. 77 зв. Корпус магдебурзьких грамот... – С. 56–57, 62.

[24] Однак слід зауважити, що особа, яка бажала займатись ремеслом чи торгівлею в місті чи на міських землях не обов'язково повинна була вступити до стану міщан, але зобов'язана була записатися до відповідного цеху. – Там само. – Ф VIII. – Спр. 233. – Арк. 52 зв.–53.

[25] Центральний державний історичний архів у м. Київ. – Ф.57. – Оп. 1. – Спр. 341. – Арк. 148 зв. – 149, 241–242 зв.; НБУ НАНУ, ІР. – Ф. 9. – Спр. 1854–1857.

[26] Воссоединение Украины с Россией: документы. – Т. І. – М., 1953. – С. 37.

[27] Романовський В.А. Переписні книги. – К., 1933. – 448 с.

Ірина КОЛОДЮК
Київ

ЗАМОВЛЯННЯ В СИСТЕМІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ ПОЛІССЯ

Народні замовляння є важливим компонентом психотерапевтичних народних методик, що передбачають лікування словом. Водночас, безсумнівне й те, що цей жанр фольклору ввібрав у себе багато давніх міфів та магічних уявлень.

Останнє десятиріччя характеризується значним зацікавленням замовляннями, після тривалого перебування в забутті за радянських часів. Ця зацікавленість проявляється і в активізації роботи з їхнього збирання, систематизації та публікації. Так, з'являються дослідження, присвячені цьому жанру[1], видаються збірки замовлянь з коментарями та без них[2], захищено декілька дисертацій з цієї тематики[3]. У цих працях розробляються різнобічні проблеми: класифікація, еволюція жанру, обрядово-магічна функція, привертається увага до персонажів та предметів замовлянь.

Активний інтерес до замовлянь помітний і в сусідніх країнах, зокрема в Білорусії та Росії, де також було видано низку збірників, провадилося дослідження цього виду жанру, захищено дисертаційні роботи[4]. Однією з найвагоміших праць, присвячених замовлянням, до того ж поліським, є вже згадувані нами "Полесские заговоры". Колективом авторів було опубліковано 1100 замовлянь, які були зібрані в 1970 – 1990-х рр. етнолінгвістичними експедиціями під керівництвом М. Толстого і зберігалися в Поліському архіві Інституту слов'янознавства Російської академії наук[5]. Слід зазначити, що ці експедиції комплексно досліджували всю територію Полісся протягом двадцяти років[6].

Що ж стосується вивчення Українського Полісся, то в Україні на цей регіон по-справжньому звернули увагу тільки після Чорнобильської трагедії. Починаються дослідження всіх ділянок матеріальної і духовної культури поліщуків. Зокрема, велику збиральницьку роботу проводить Центр захисту культурної спадщини при МНС України, яким було зібраного багато матеріалу в сфері матеріальної та духовної культури, у т. ч. й замовляння в контексті народної медицини. Тривалий час збирав матеріали з цієї теми А. Шкарбан. Наслідком його діяльності стали опубліковані тексти замовлянь, а також його власні спостереження за цим видом жанру[7]. Зацікавився поліськими замовляннями, їхньою структурою та поетикою В. Мойсієнко, який опублікував низку наукових досліджень[8]. Проте, майже всі публікації цього дослідника, за винятком кількох, мають тезовий характер. Ряд важливих питань, які стосуються цього жанру, висвітлені поверхово.

Розглядали специфіку замовлянь поліщуків також Ю. Наконечна й А. Українець[9] та Н. Ковальчук[10].

Безперечно, кожен з дослідників вніс у вивчення замовлянь свою вагому частку, проте досі залишається чимало прогалин у досліджуваній темі. Саме тому в цьому ми плануємо реалізувати такі завдання:

1. систематизувати замовляння відповідно до їхнього призначення і сюжетного складу;
2. дослідити найпоширеніші сюжети і мотиви поліських замовлянь.

На початку вважаємо за доречне уточнити що, аналізуючи поліські замовляння, ми будемо використовувати зразки, записані не тільки в окреслений у дисертації період (друга половина XX – початок XXI ст.), а й більш ранні тексти. Це дасть можливість зробити порівняльний аналіз і констатувати тяглість традиції, простежити за тим, які з сюжетів перестали побутувати, які спростилися, а які дійшли до нашого часу в незмінному вигляді. Таким чином, спробуємо показати трансформацію традиції лікування словом.

© Ірина Колодюк

Необхідно зазначити, що в цій статті будуть проаналізовані лише лікувальні замовляння, що становлять найбільшу групу в цьому жанрі[9]. До огляду не ввійшли господарські, промислові, на запобігання стихійного лиха та замовляння громадського спрямування, а також ті, які використовуються в повсякденному житті, оскільки вони не стосуються теми дисертації.

Аналіз поліських лікувальних замовлянь здійснюватиметься згідно з методикою, запропонованою російськими дослідниками у праці "Полесские заговоры". Ця методика найбільш об'єктивна і сучасна. А в основу дослідження буде покладено сучасну концепцію культурно-антропологічної класифікації за функціональним призначенням, що передбачає дослідження образів і ключових слів, без заглиблення в реконструкцію та генезис.

Дослідники жанру замовлянь висловлювали різні гіпотези щодо його походження. Одні вважали, що замовляння ведуть свій початок зі стародавніх слов'янських міфів, інші переконували, що основним їх джерелом є рання християнська міфологія, а дехто припускав, що жанр розвився на базі опису магічних дій[10].

Тривалий час у вітчизняній науці великою популярністю користувалася теорія про "основний індоєвропейській міф", за якою язичницькі боги були замінені християнськими, перебравши на себе ряд язичницьких рис. За цією концепцією, щоб отримати язичницький пласт у народній культурі, в т.ч. і в замовляннях, необхідно було відділити від нього християнський. Палкими прихильниками такого підходу є М.І. Толстой, В.Н. Топоров, В.В. Іванов, Б.А. Успенський, Т.В. Цив'ян.

Ця наукова теорія на певному етапі вичерпала себе, а всі реконструкції так чи інакше заводили в глухий кут, тому вона через деякий час була піддана критиці такими вченими як А. Анфертьєв, А. Баландін, А. Панченко[11]. Зокрема, російський дослідник А. Панченко вважає, що згадані реконструкції пропонують шлях легкого пояснення багатьох фольклорних мотивів та сюжетів, що цей метод фактично ігнорує локальні, функціональні, генетичні особливості розвитку кожного етносу та явищ народної культури, при цьому не беруться до уваги ареали поширення і хронологічні межі[12]. На думку деяких науковців, аналізуючи замовляння, не слід забувати і про сильний вплив на них мандрівної апокрифічної традиції[13].

За структурою лікувальні замовляння доцільно поділити на два види. До першого належать об'ємні тексти з розвиненою оповіддю і яскраво вираженим сюжетом. У цих текстах існує зачин, в основній частині відшукуються хвороби, перераховуються всі можливі причини хвороби, а в кінці подається опис її вигнання. Другий тип характеризується невеликими за обсягом вокативними, діалоговими текстами, часом побудованими за принципом подібності ("як відбувається це, так відбувається те")[14]. У цій групі замовлянь йдеться лише про одну, конкретну хворобу; до неї звертаються, намагаються вигнати її або просять зникнути. В таких текстах не перераховуються можливі причини хвороб, не описується процес вигнання. На відміну від замовлянь з розгорнутою структурою, тексти другого типу складаються з одного-двох речень[15].

Замовляння, що належать до першого типу, спрямовані проти різноманітних хвороб – "ляку", "уроків", "дання", "подвію". Їхні мотиви найчастотніші серед поліської замовної традиції, сукупність цих обрядових текстів формує універсальний тип поліських лікувальних замовлянь, який може використовуватися для лікування фактично будь-якої хвороби[16].

Український дослідник поліської лексики народної медицини та лікувальної магії В.Мойсієнко зазначає, що поліські замовляння мають свою особливу вступну частину, характерну лише для Поліського регіону: "першим разом, Божим указом…", "першим разом, ліпшим часом…", "Господу Богу помолюся, прєчистой Божой Матері поклонюся…". Подібні початки, на думку дослідника, не характерні для решти регіонів України, а в текстах російських замовлянь не зустрічаються взагалі, проте відомі у замовляннях, зафіксованих у Білорусії[17]. Зробивши порівняльний аналіз поліських замовлянь із текстами інших регіонів України, ми переконалися, що початки "першим разом, Божим указом…", "першим разом, ліпшим часом…" поширені і в інших регіонах України[18].

Наявність згаданих початкових формул, очевидно, пов'язана із загальноукраїнськими віруваннями про те, що бувають лихі, недобрі, пусті години, у які не варто нічого починати, бо робота, здійснена в такий час, приречена на провал. Недаремно на Поліссі широко побутує така приказка: "У добру пору сказати, у погану помовчати". Замовляти ж "у ліпший час, ліпшу

мінутку, ліпшу годинку" означало "запрограмувати" собі сприятливий час для початку лікування.

Вступ (зачин) у цій групі замовлянь можна поділити на кілька видів:

1. звернення за допомогою до Бога, Ісуса Христа, Богородиці, усіх святих;

2. Богородиця (найчастіше), іде лікувати хворого і в дорозі зустрічає Ісуса Христа або когось зі святих;

3. міфологічний мотив: десь стоїть церква (престол, дерево, море, гора); там сидить Богородиця (Ісус, святі) і лікує хворобу.

Шептуха або будь-яка особа, яка виконує магічну дію, звертається за допомогою до сакральних покровителів, найчастіше Господа Бога, Божої Матері, усіх святих: "київських, печерських, янголів небесьних", тобто особисто сама не бере на себе відповідальності лікувати, а звертається до посередників, сакральних покровителів:

"…Господу Богу помолюся, Присвятой Богородіці Дєві Марії поклонюся, святому Миколі Чудотворцю, київськім, печерським, всім янголікам небеським, всім святим небеським. Приступайте, допомогайте, рабобожій (ім'я хворої) пристріт, уроки, нерви, данє, вітер, підвій, всяку болезнь виговорати…"[19].

"…поможи мені, Господі, поможи мені, Матінко Небесна. Всі Святії, станьте мені до помочі. Отец, жони мироносці, прийдіте поможіте (ім'я хворого) лєчений, пристрітний переляк виговорати й виливати…"[20].

"…Господу Богу помолюсь, Матер Божой Святой Причистой поклонюсь, всі святиї, станьте до помочі: київськії, печерськіє, ієрусалімськіє. Всі преподобнікі, всі божиї угоднікі, і ти, Сус Христос, стань до помочі"[21].

Особа, котра виконує магічні дії, не тільки закликає сакральних покровителів "стати до помочі", а й наголошує на тому, що вона не є лікар, а всього лише посередник у лікуванні. Лікують сакральні покровителяі, що чітко підкреслено у поліських замовляннях:

"Не сама я виговораю, Господа Бога прохаю…"[22].

"Не сама я виговораю, сам Господь помогає…"[23].

"Не я шептала, Божа Маті помогала…"[24].

"Не моїм духом, Господнім духом, не я ж помогаю, сам Господь помогає…"[25].

"Не я говору, Господа Бога прошу, Матенкі Божої…"[26].

Найчастіше образ покровителя в українських замовляннях представлений Богородицею[27].

Культ Богородиці в Україні є превалюючим. Саме вона постає покровителькою бідних, знедолених, хворих, до Божої Матері українці зверталися за допомогою у всіляких бідах, у тому числі й при хворобах.

Наступний мотив – подорож сакрального покровителя (найчастіше Богородиці) до хворого з метою виліковування останього. По дорозі вона зустрічає Ісуса Христа або когось зі святих, які питають її про мету подорожі:

"Ішла Божа Мати золотим мостом, золотим хрестом, золотою паличкою підпиралась, шовковим поясом підперезалась. Назустіч їй сам Господь Бог Ісус Христос. – "Божа Мати, куди ти йдеш?" – "Іду, спішу до народженного, молитвенного (ім'я) горенько зговорати"[28].

"Шов Сам Господь Бог, з свом іменем, да й стрів Божу Матір.

– "Куди ти, Божа Мати, йдешь?" – "До рабобожої Настасії пристріт виговорати"[29].

"Ішло 12 ангелів з чашами з тілом і кров'ю Христовим. Стоїть Божа Мати. –"Куди ви, ангели, ідете?" – "Ідемо до хрещенної (ім'я), її хати, кров'ю Христовою причащати, злого нечистого духа побіждати, з нутри її тіла виганяти, подвій, суховій виговорати"[30].

Майже в усіх замовляннях цього типу сюжетоутворюючим началом виступає шлях, дорога, переміщення у просторі. Це може бути пояснено тим, що, по-перше, шлях, це ніби рух до місця, де буде звершено ритуал. По-друге, відображення ідеї відвідування потойбічного світу з метою ліквідації висхідної неповноцінності чи досягнення максимальних гарантій життя[31].

У третьому мотиві чітко простежується образ центру світу. Цей образ пов'заний з міфологічним уявленням про існування такого місця, у якому весь інший простір наче сконцентрований у ньому. Назагал роль центру світу виконує певний об'єкт, переважно церква, престол, дерево, море, гора.

"На морі камень, на камені капліца, а в капліці три дівіці і всі три сестриці. Одна швачка, друга прачка, а третя Ульяна. Приступіт, поможіт (…) пристріт виговорати"[32].

“На синьому морі там явор стоїть, а под тим явором камінь лежить. Як тяжко, як важко того каменя зняти, так тії руки й ноги одобрати. На вужу їду, гадюкою поганяю, рабобожому даннє і подуманє виговораю…”[33].

“На синьому морі, на білому камені Дєва Марія стояла. Вона зле, лихе, недобре зговорала”[34]

“По синьому морі, на камені їхало три сестрі, вони не вміли ні шить, ні вишивать, ні гаптувать, только чистим серебром Настасії нерви виговорать”[35].

“На синьому морі білий камінь, на камені престол стоїть, за престолом три пані сидить, ничого не вміють робить – не читати, не писати, а рабобожій (ім‘я) виговоряти, шоб не свербіло, не боліло, не ятрилося”[36].

Престол або церква є символом моделі всесвіту, без якого неможливо звершення обрядових дій. Саме тут, біля престолу або в церкві, можливо виконати певний набір ритуальних дій, перебудувати космос, заново побудувати існуючий світопорядок так, щоб при нових обставинах отримати позитивний для себе результат[37].

Дерево у слов‘янських замовляннях, яке стоїть на острові, на горі, посеред моря, океану тощо символізує центр світу і сам світ, і водночас інший простір, у якому й можливо вирішити ту чи іншу пробему, вилікувати ту чи іншу хворобу[38]. Космогонічний характер дерева розкривається в обов’язковому фіксуванні його верха та низу, з якими співвідносяться або верховні представники божественної ієрархії або ж негативні, демонічні істоти[39].

Образ гір у замовляннях, пов’язаний з письмовою традицією: “галілейські”, “сіонські” гори[40].

Що ж до основної частини цієї групи замовлянь, то вона, як правило, починається з виявлення хвороби, вишукуються причини її появи, які можуть бути найрізноманітніші. Хворобу може спричинити будь-хто і що: тварини, природа, люди. В останньому має значення вік, стать того хто “наслав” хворобу:

“…переляк котячий, конячий, собачий, чоловічий, жоночий, дівочий, хлопочий, вітряний, вогняний, земляний, часовий, вечорній, деняшній, ношний, машинний, свинячий, поросячий, коров’ячий, телячий, вітром завіяний, загуканий, засміяний, зроблений, насланий, приговорений, придуманий...”[41].

“…переляк ранняшній, денняшній,вечірній, ночний, ветряний, подуманий, погаданий. Переляк насланий, переляк вогняний, переляк дідський, материнський, батьковський, мужчинський, жоноцький, парубоцький, дівоцький, коров‘ячий, кінський, котячий, собачий, свинячий, гусиний, переляк куриний…”[42].

“Переляк, переляк, з чого ти знячаний? Чи ти мисляний, задуманий, забачаний, заглячаний, стрічний, смішний, заграничний, подграничний, полудній, одполудній, вечерній, подвечерній, батьков, матерін, жіночий, парубочий, конський, товарачий, гусячий, курачий, свинячий, земляний, водяний…”[43].

“Баю, виговорляю всякі лякі, страхи. Конячі, болячі, свинячі, котячі, чоловічі, жоночі, дівоцькі, парубоцькі, жидівські, німецькі, ляки з-под границі, ляки з-за границі. Знающи не знающи, помянущи не помянущи…”[44].

Після перерахування можливих причин виконавець обрядодій шукає хворобу, тобто те місце, де вона може бути. При цьому перераховуються всі частини тіла, внутрішні органи людини:

“…чи ти в головє, чи ти в руках, чи ти в ногах, чи ти в очах, чи ти в волосі, чи ти в голосі, чи ти в нервах, чи ти в шкурі, чи ти поза шкурою, чи ти в очах, чи ти в вісках, чи ти в носі, чи ти в роті, чи ти в язиці, чи в губах, чи в зубах, чи в горлі чи в грудях, чи под руками, чи в серці, чи в печені, чи в жолудку, чи в боках, чи в череслах, чи в спині, чи в плечах, руках і ногах, чи в суставах, чи в червоний крові, чи в жовтой кості чи в синіх жилах[45].

Визначивши місце зосередження хвороби, необхідно було вигнати її: “… з рук, з ниг, з лоба, з носа, з очей, з плечей, з личка рум’яного, з серденька кров’яного, з крижа, з живота, з білої кості, червоної крові…”

Перерахування всіх можливих частин людського тіла зумовлене тим, що шептусі було невідомо – з чого саме взялася хвороба, де її епіцентр, тому вона намагалася згадати всі можливі причини і місця. Та все ж, “перерахувавши довгу низку причин (і, навіть, не назвавши дійсної), можна забезпечити концентрацію безмежної кількості причин під фокусом магічної

дії. Так само, усвідомлюючи неможливість охопити всі частини й органи людського тіла, де може зосередитись хвороба, застосовується принцип кумуляції – подається довгий ряд анатомічних назв, і саме цей ряд "означає" взяту під контроль безмежність".

Наступним етапом у лікуванні словом є процес "вигнання" хвороби, який можна поділити на декілька видів:

1. хворобу відсилали туди, звідки вона прийшла сама, або повертали її до того, хто її наслав: "…Чоловічий – под шапку, жоночий – под чепець, а дівочий – под венець, а жидовський – под жупан, а поповський – под халат, а циганський – под плащ…"[46].

2. до другого виду відносяться замовляння, у яких хвороби виганяють у безлюдні, пусті місця. Такі зразки є найчисленнішими. Наприклад:

"…Ідіть туди, де вітер не віє, де сонце не гріє, де місяць не світить, де дівки кіс не чешуть, де парубки не гуляють, де птахи не літають. Ідіть туда, де очерета, болота, де не ходять скота…"[47].

"…Іди собі, де вітер не віє, де сонце не гріє, де місяць не сходить, де куриний голос не заходить, де анголі не залітають…"[48]

"…Іди собі, переляче, за крутиї гори, за бистриї води, за темниї ліса, за жовтиї піска. Де вітер не віє, де сонце не гріє, де сонечко не сходить, де куриний голос не заходить..."[49].

" …Іди на темниї ліса, на густиї бора, там де пахар з плугом не ходить, туди Господь не заходить, бо там хліб не родить…"[50].

Часом хворобу намагалися налякати: "Коло нашого двора кам'яная гора. Кам'яниє гори, терновиє плоти, глибокіє ріки, желєзниє ступи, смоляниє волни. Ти, все зле, все лихе, все недобре, на туй горі вбийся, на терновому плоті поколися, в желєзних ступах потовчися, в смоляних волнах подавися. Вийди, згінь, пропади. Я тебе в свой плуг запряжу, буду тобою скали рвати, гори вернути, дороги замітати, буду тобою до віку труждати. Я тебе цим плугом вигору, ножем виріжу, лопатою вирию, огнем випалю. Вийди, згінь, пропади!"[51].

3. Хвороба відсилається у те місце, де, начебто, їй буде краще, ніж у тілі хворого. При цьому її намагаються задобрити:

"… іди за синє море, там будешь пити, гуляти, коріння-поління ломати, а із мора в лісок викидати...[52].

"…я тебе прошу, я тебе молю, я тебе виговораю, на сині болота отправляю. В морі дєвкі купаються, переляки забирають. Там тобі пітеніє, єденіє, гуляніє, буяніє…"[53].

4. Особливістю четвертого способу вигнання хвороби є те, що її "пускали ходити" по світу і шукати собі іншу жертву: "…хай на того пристріт нападає, хто в п'ятницю золить, в суботу білить, у неділю качає, у понеділок сорочку одіває, хай на того пристріт і вроки нападають…"[54].

"…йди до тої жонки, шо в четверг пече бухонки, в пятницю платьє золить, в суботу білить, в неділю качає, в понеділок нариває, нехай на неї весь переляк нападає…"[55].

"Ляче, ляче, тут тобі не стояти, іди до того, хто в пятницю золить, в суботу білить, в понеділок качає, хай на того ляк нападає…"[56].

Як бачимо, специфіка замовлянь така, що хвороба відсилається в нелюдні місця, де немає ознак життя, тобто у світ, який повністю протилежний "своєму". "Свій світ" знаходиться наверху, на землі, заселений людьми, звірами, птахами, і все це живе і рухається. Чужий світ знаходиться там, де все мертве й нерухоме, тобто "чужий світ" – це теж, по суті, свій, проте із протилежним знаком[57].

Характерно, що відсилають хворобу часто у місця, які народом пов'язуються з нечистою силою, найчастіше це очерета й болота, які вважалися творінням диявола. В українських легендах про творіння світу диявол бере участь у світотворенні, але, на відміну від Бога, виступає як неборака, невдаха і заздрісний хитрун, який більше псує Боже творіння, ніж творить сам. Так, на землі йому належить витворення гір, каміння, боліт, проваль[58].

Отже, хвороби, а також пошесті та нещастя виганяли саме туди, звідки вони, за народним уявленням, і походили, де їм і належало бути.

Щодо кінцевої частини універсального типу замовлянь, то в ній, як і у вступі, фігурує закріпка у вигляді молитви "Отченаш" та слова "амінь" у кінці. М. Гримич вважає, що вона виконує функцію "магічного обрамлення", словесного "магічного кола", усередині якого знаходився сакральний текст. Так, на початку, у вступі, молитва слугувала підготовчою сходинкою, а в

кінці – закріплювала здійснюване в обряді[59]. Варто додати до цього, що специфікою саме поліських замовлянь є свої, власні кінцівки. Серед них найпоширенішими є такі:

– “дай, Боже, час добрий…”;

– “у добру пору сказати, а в пусту помовчати…”;

– “маком россипса, горошком роскотіс, од (ім’я) оччєпіс”[60].

Підсумовуючи можемо сказати, що замовляння займають важливе місце у народній медицині жителів Полісся. Зробивши спробу систематизувати замовляння відповідно до їхнього призначення і сюжетного складу та дослідивши найбільш поширені сюжети і мотиви поліських замовлянь, вводячи при цьому в науковий обіг нові тексти замовлянь, зібрані автором, ми прийшли до висновків, що сюжетика, мотиви, структура більшості поліських замовлянь ідентичні. Це свідчить про загальноукраїнський мотив. Проте поліські замовляння мають свою особливість, притаманну регіону – вступну частину та кінцівки.

---

[1] Новікова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння. – К., 1993; Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 328–330.

[2] Ви, зорі-зориці… Українська народна магічна поезія / Упоряд. М.Василенко, Т. Шевчук. – К., 1991;Поліські замовляння Зібрав А. Шкарбан // Берегиня. – 1992. – № 1;.Зоряна вода: Таємниці поліських знахарів. – Львів, 1993; Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко. – К., 1993; Українські чари / Упоряд. О.Таланчук. – К., 1993; Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древляни: Зб. ст. і мат. з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – С. 121–165; Українська народна магія. – К., 2001. – С. 58–120; Замовляння, зібрані А. Шкарбаном // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2002. – Вип. 2. – С. 79; Наконечна Ю., Українець А. Народна медицина: традиції й сучасність.Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип. 3. – С. 43–55.

[3] Павлов О.Д. Замовляння як вербальная магія: Автореф. дис... канд. філол. наук. – К., 1999; Темченко А. Українські лікувальні замовляння: Автореф. дис... канд. іст. наук. – К., 2003.

[4] Замовы / Упоряд. Г.А. Барташєвіч. – Мінск, 1992; Таямніцы замоунага слова – Гомель, 1998; Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. – СПб., 1993; Вятский фольклор: Заговорное искусство / Сост. А. Иванова, И. Котельнич, 1994; Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуций заговорных текстов восточных и южных славян – М., 1997; Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. – М., 1997; Русские заговоры и заклинания – М., 1998; Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и символика мира. – М., 1999; Вельмезова Е.В. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (опыт исследования семантической структуры). – М., 1999; Фадеева Л.В. Богородица в русских заговорах (роль христианских источников в русских заговорах). – М., 2002.

[5] Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990-х гг.). – М., 2003.

[6] Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. – М., 1986. – С. 134–144.

[7] Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: Мат. іст.-етнограф. дослідж. Київського Полісся. 1994. – Львів, 1997. – Вип. 1. – С. 205; Замовляння, зібрані А. Шкарбаном // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – С. 79–88.

[8] Мойсієнко В. Адресатна позиція добрих сил у волинський і середньополіській лікувальній магії // Тези Республіканської наук. конф. по Атласу історії Волині. – Луцьк, 1990. – С. 81–83; Мойсієнко В. Метафори сонця у поліських замовляннях // Потебня – дослідник слов’янських взаємозв’язків: Тези всесоюз. наук. конф. – Х., 1991. – С. 34–36; Мойсієнко В. Про дохристиянські божества та символічно-магічні кліше в поліських замовляннях // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 43–50; Поліські замовляння / Упоряд. Віктор Мойсієнко. – Житомир, 1995; Мойсієнко В. Структура та поетика поліських замовлянь // Волинь – Житомирщина. – Житомир, 1997. – № 1. – С. 45 – 54; Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древляни: Зб. мат. та ст. з історії та культури поліського краю. – Львів, 1996. – С. 121–167.

[9] Наконечна Ю., Українець А. Народна медицина: традиції й сучасність // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип. 3. – С. 43–55.

[10] Ковальчук Надія. Магія поліського слова // Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія. – К., 1996. – С. 48–50.

[9] Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М., 1997. – С. 458.

[10] Кляус В.Л. Там само. – С. 454.

[11] Анфертьев А.Н. Об историзме и изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л., 1984; Баландин А.И. Мифологическая школа в русской фольклористике. Ф.И.Буслаев. – М., 1988; Панченко А.А. Народное православие. – СПб., 1998.

[12] Панченко А.А. Вказ.праця – С.54.

[13] Гримич М. Вказ. праця. – С. 32.

[14] Кляус В.Л. Вказ. праця. – С. 6.

[15] Усачева В.В. Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. – М., 1993. – С. 163.

[16] Полесские заговоры… – С. 98.

[17] Мойсієнко В. Структура та поетика поліських замовлянь… – С. 46.

[18] Колесніченко Г.І. Примови, записані на Вінниччині (села Басаличівка, Бубнівка, Дмитренки) протягом 1980 року // Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3. Од. зб.1035.– Арк. 4; Гоголь-Царенко Щоденник реєстр народних скарбів // Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3. – Од. зб.1035. – Арк. 4; Рек В.О. Записи народної поетичної творчості. Зошит № 11. Примови та заклинання, записані в с. Ріпницях Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. // Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3. Од. зб. 518. – Арк. 156; Лавренюк Л.Т. Приказки, прислів'я, колядки, веснянки, заклинання, замовляння, пісні, записані в Кременецькому районі на Тернопільщині // Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 386. – Зошит № 5. – Арк. 84.

[19] Зап. автором 30 вересня 2004 року в с.Головенка, Житомирського р-ну., Житомирської обл.від Кудак М.В. переселеної з с. Лозниця Народицького р-ну.

[20] Зап. автором 10.08.03 в с. Лисівка Житомирської обл. Попільнянського р-ну від М.А. Кривчук, переселеної із с. Великі Кліщі Народицького р-ну Житомирської обл.

[21] Зап. автором 2 жовтня 2004 року в с. Нові Обиходи, Немирівського району, Вінницької обл. від Клименко М.В. переселеної з с. Обиходів Коростенського р-ну.

[22] Зап. автором 6 жовтня 2004 р. в с. Садки Житомирського р-ну Житомирської обл. від Г.А.Бурдинюк, переселеної з с.Малахівки Лугинського р-ну.

[23] Зап. автором 30 вересня 2004 року в с.Головенка, Житомирського р-ну., Житомирської обл. від Башинської Г.С. переселеної з с. Гута-Ксаверівська Народицького р-ну.

[24] Зап. автором 11 серпня 2003 р. у с. Пилипонка Брусилівського р-ну Житомирської обл. від М.М. Рудницької, переселеної із с. Червоносілки Овруцького р-ну.

[25] Зап. автором від М. Клименко.

[26] Зап. автором 12.07.03 від Марії Кирилівни Кагон жительки с. Соломіївка Дубровецького р-ну Рівненської обл.

[27]Гримич М. Традиційний світогляд... – С. 367.

[28] Зап. автором 20.07.03 від Ганни Денисівни Музики, мешканки м. Коростишів.

[29] Зап. автором від Анастасії Петрівни Лукомської, переселеної з с. Домінське Овруцького р-ну.

[30] Зап. автором від Г. Воск.

[31] Шиндин С.Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира //Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговоры. – М., 1993. – С.112.

[32] Зап. автором від О.А. Кобелінської 1937 р.н., переселеної із с. Мощаниця Лугинського р-ну.

[33] Зап. автором 12.08.03 в с. Осівці Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Н.Т. Романенко.

[34] Зап. автором 09.08.03 в с. Приворіття Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Г.В. Козицької., переселеної з с. Звіздаль Народицького р-ну Житомирської обл.

[35] Зап. автором 2 жовтня 2004 року в с. Нові Обиходи, Немирівського району, Вінницької обл. від Луком-

ської А.П. переселеної з с. Домінськое Овруцького р-ну

[36] Зап. автором 14.08.03 у с. Морозівка Брусилівського р-ну. Житомирської обл. від Ніни Йосипівни Кобилінської, переселеної із с. Базар Народицького р-ну.

[37] Шиндин С.Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира… – С. 112–114.

[38] Славянские древности. Етнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – С. 143.

[39] Шиндин С.Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира. – С. 116–117; Новікова М. Вказ. праця. – С. 234.

[40] Кляус В.Л. Вказ. праця.

[41] Зап. від М. Кудак.

[42] Зап. від М. Прохорчук.

[43] Зап. автором 11 серпня 2003 р. у с. Нові Озеряни Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Марії Андріївни Заяць, переселеної з с. Журавлинка у 1992 р.

[44] Зап. автором 17.07.2003 р. в с. Мульчиці Зарічнецького р-ну Рівненської обл. від Марфи Іванівни Олехнович.

[45] Зап. від М. Кудак.

[46] Зап. автором 7 жовтня 2004 р. в с. Сусли Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Марії Андріївни Старовойт, переселеної із с. Делета, Овруцького р-ну.

[47] Зап. автором від Олехнович М.І.

[48] Зап. від М. Кудак.

[49] Зап. від М. Прохорчук.

[50] Зап. автором від Анастасії Артемчук, переселеної із с. Старі Шарне Народицького р-ну.

[51] Зап. від Будник Г.М. у с. Козіївка, Житомирського р-ну, Житомирської обл.

[52] Зап. автором 15.08.03 від Л.Г. Тетюк, переселеної із с. Ноздрищі Народицького р-ну в с. Хомутець Брусилівського р-ну Житомирської обл.

[53] Зап. від М. Заяць.

[54] Зап. автором від А. Артемчук.

[55] Зап. автором від Тетюк.

[56] Зап. від Г. Островзької.

[57] Свешникова Т.Н. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянскими (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговоры. – М., 1993. – С. 142–144.

[58] Гримич М. Вказ. праця.

[59] Там само. – С. 333.

[60] Мойсієнко В. Структура та поетика поліських замовлянь. – С. 47.

Юлія КРИКУН
Київ

ОРЕСТ ЛЕВИЦЬКИЙ – ДОСЛІДНИК ЗВИЧАЄВОГО ПРАВА УКРАЇНЦІВ XVI – XVII століть

Ім'я Ореста Левицького, видатного українського історика, етнографа, одного з фундаторів Української Академії наук, посідає помітне місце в українській історіографії. З ним пов'язані розвиток архівної і археографічної справи, етнології, дослідження історії, культури, побуту українського народу XVI – XVIII століть.

Орест Іванович Левицький належить до того покоління, життя якого припадає на злам двох епох, коли руйнувалося старе і зароджувалося нове суспільство. Його наукова діяльність розпочиналася у другій половині XIX століття, в той час, коли підіймалася хвиля українського відродження. Це доба М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, Л. Українки, М. Лисенка.

Постать О. Левицького є досить цікавою з наукового погляду. Про нього писали, як про видатного історика, архівіста, правознавця чимало дослідників. Зокрема, М.П. Василенко вперше на основі першоджерел докладно висвітлив життєвий шлях і широко охарактеризував науковий доробок академіка, склав повну бібліографію його друкованих праць та критику про нього[1]. Високо оцінював діяльність О.Левицького М.С.Грушевський[2]. Особливо він відзначав його працю "Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв."[3] Дослідницьку діяльність О. Левицького як історика та правознавця проаналізував також Л.Г. Москвич[4].

Проте Орест Левицький зробив значний вклад і в етнологічну науку. Серед цілої плеяди визначних науковців, дослідників звичаєвого права українців другої половини XIX століття (О. Кістяківський, І. Лучицький, І. Фойницький, О. Малиновський, подружжя О. та П. Єфименків та інші) він виділяється тим, що найбільше уваги присвятив вивченню сімейного звичаєвого права. Саме аналізу цього доробку О. Левицького і присвячена пропонована стаття.

Народився Орест Левицький 25 грудня 1848 року в с. Маячка на Полтавщині, в родині диякона. Його дитинство проходило разом з сільськими дітьми, а тому він добре знав народну мову, побут, звичаї українського села. Після закінчення приходської школи, батьки віддали Ореста до Полтавського духовного училища. У 1870 р., склавши успішно вступні іспити, Левицький був зарахований студентом юридичного факультету Київського університету, але незабаром перевівся на історико-філологічний факультет, який успішно закінчив 1874 р. зі ступенем кандидата наук.

Роки перебування О. Левицького в університеті збіглися з пожвавленням українського культурно-національного руху, який захопив значну частину студентської молоді, вплинув на її наукові інтереси та формування світогляду. Важливу роль в розгортанні національно-культурного і науково-просвітницького руху відігравали на той час київська "Громада" та український осередок Південно-Західного відділу Російського Географічного Товариства. Активними їх учасниками тоді були видатні наукові сили – В. Антонович, М. Драгоманов, М. Зібер, О. Кістяківський, П. Житецький. О. Русов, Ф. Вовк, П. Чубинський та багато інших, а також студентська молодь. Середовище "Громади", учасником якої був і О. Левицький, вирішально позначилося на формуванні його поглядів та громадській діяльності.

Ще в молоді роки О. Левицький захопився збиранням фолькльорного матеріалу. Його колекцію складали старі рукописи, малюнки, речі матеріальної культури. Разом з тим він проводив історичні дослідження, які також свідчать про його зацікавленість народним життям. Сам О. Левицький свою симпатію до цього висловлює так: "В історії кожної країни нема більш важливого і цікавого предмета, ніж життя даного народу"[5]

© Юлія Крикун

Серед багатьох недосліджених проблем історії України минулих сторіч увагу О. Левицького привернули питання родинних відносин, які до нього вивчалися переважно в фольклорно-етнографічному аспекті. На проблему він вийшов, вивчаючи документи актових книг Київського центрального архіву. Вже в 1880 р. у журналі "Русская старина" з'являється на цю тему невелика стаття О. Левицького[6] яка згодом переросла у значне наукове дослідження.

1885 р. у Львівському часописі "Зоря" О. Левицький, під псевдонімом Левко Маячанець надрукував українською мовою ґрунтовну працю про родинні відносини "Шлюб на Русі-Україні в XVI – XVII ст.". Окремі частини цієї праці публікувалися російською мовою у київських періодичних виданнях. І, нарешті, у 1909 р., як наслідок наполегливої тридцятирічної роботи О. Левицького над матеріалами луцьких, житомирських і володимирських актових книг, виходить третій том восьмої частини "Архива Юго-Западной России", куди ввійшло понад 150 актів про шлюбне право та родинний побут в Україні в XVI – XVII століттях. Опубліковані акти дають багатий матеріал для історико-юридичного вивчення життя й побуту переважно вищих верств тогочасного суспільства. Лише окремі актові книги давали матеріал про родинне життя нижчих верств українського суспільства, особливо села, тому цього питання дослідник торкається лише частково.

Із багатого за змістом родинного життя О. Левицький виділяє кілька найважливіших питань, а саме: становище жінки як члена суспільства і родини, роль, яку вона виконувала в тодішньому політичному, культурному і родинному житті. На підставі цілого ряду документів вчений розкрив усі етапи весілля, що відбувалося в XVI – XVII ст.: змовини, заручини і саме весілля, а також церковне вінчання; розглянув майнову і матеріальну основу родини, яка складалася з частки чоловіка і з частки дружини – "віно", або "посаг", дослідив усі варіанти поділу майна у зв'язку з утворенням нової родини, проаналізував причини розлучень, як з боку майнового, так і морального, юридичну форму закріплення майнового права подружжя.

О. Левицький про права жінки пише так: "Южнорусская женщина в прошлые века вообще, а в XVI – XVII вв. в особенности, пользовалась широкой личной и имущественной независимостью почти не уступая в полноте своих гражданских прав мужчине... При заключении браков, добрая воля и согласие невесты считалось таким же существенно необходимым условием, как и свободный выбор жениха... Хотя, по смыслу статута, муж считался якобы опекуном своей жены, но в действительности мы видим, что жена пользовалась такою ж независимостью в своих действиях, как и ее муж. Она самостоятельно управляла своим "вином", и если сверх того имела наследственные имения, то имела право их дарить и закладывать; самостоятельно, от одного своего имени, вела судебные иски, процессы..."[7]

Крім того, жінка мала право отримувати освіту. Вивчення грамоти вважалося обов'язковим як для чоловіків, так і для жінок. "Об этом свидетельствует огромное количество сохранившихся в актовых книгах разного рода записей, в которых непременно упоминается о собственноручной подписи лиц, выдающих запись, и в которых так же редко можно встретить "писать неумеючую " земянку, как и неграмотного земянина"[8] – відзначає дослідник.

Для підкріплення своїх висновків О. Левицький весь час звертається до офіційних правових документів, королівських декретів, до звичаєвого права. Вивчаючи актовий матеріал, він дійшов переконливого висновку про те, що українська жінка-шляхтянка XVI – XVII ст. мала досить широку свободу, була незалежною, користувалася такими громадськими правами, які мали й чоловіки, активно реагувала на тодішні наболілі питання суспільно-політичного життя. Свою думку О. Левицький підтверджує фактами з особистого життя українських шляхтянок, які виступали активними діячками в тодішньому культурному русі, були членами церковних православних братств, засновували монастирі, школи. "Представительницами этого типа могут служить, напр., Елена Горностаевая, уроженая княжна Чорторыйская, фундаторка Пересопницкого монастыря, устроившая при нем "шпиталь для убогих и недужных и школу для науки детей"; основательница Почаевского монастыря Ганна Гойская и многия другие"[9]. Він також пише і про таких жінок "...которые, подобно своим мужьям и братьям, всю жизнь проводили в безпрестанных наездах на соседские имения, открытых разбоях и грабежах, лично предводительствуя многочисленными отрядами из своих крестьян и слуг..."[10].

Всі аспекти родинних стосунків О. Левицький розглядає у зв'язку з давньоруським правом, народними традиціями і церковними вимогами. Так, в актових матеріалах він виявляв таку

стародавню форму шлюбу, яка в XVI ст. на Україні була уже анахронізмом, так звана "змова малолітніх"[11]. За цим звичаєм самі батьки сватали своїх малолітніх дочок і синів, оформляючи це відповідною угодою, насамперед домовляючись про час весілля. Такі поодинокі форми шлюбу О. Левицький класифікує як залишки з попередніх століть, коли можна було одружуватись і виходити заміж у віці 10 – 11 років, згодом вік одруження дійшов до 17 – 18 років.

Невигідність такого шлюбу особливо яскраво було видно тоді, коли дівчина чи хлопець були сиротами, і їхнім майном розпоряджались опікуни, намагаючись таким чином захопити і привласнити майно малолітніх[12]. Вивчаючи матеріали про "змову малолітніх", О. Левицький робить висновок, що українську дівчину силою ніхто не міг видати заміж, не рахуючись з її волею, хоча вона повинна була рахуватися з думкою батьків чи опікунів, щоб таким чином не зачепити честь свого роду, а також одержати належне їй майно. Це суперечило Литовському Статутові й звичаєвому праву. Свобода молодих у виборі, як чоловіка, так і дружини були суттєвою умовою шлюбного права.

Досить цікавою є стаття дослідника "Невінчані шлюби на Україні в XVI – XVII ст."[13]. В ній Орест Левицький аналізує виникнення необхідності вінчання у шлюбній обрядовості, відзначаючи той факт, що воно прийшло в Україну із Візантії після хрещення Русі. Дослідник також наводить причини, що призвели до узаконення вінчання. В XVI столітті вище православне духовенство часто скаржилося, що багато людей живуть незаконно, тобто не вінчаються. "З погляду церковних канонів, такі шлюби мусіли здаватися беззаконними, – зазначає О. Левицький, – але простий люд, а почасти й вищі верстви тодішнього українського суспільства не вважали їх за такі. Тут зіткнулися два ріжні погляди на шлюб і форму його здійснення; церква розуміла його за "таїнство" і єдиною законною формою здійснення його почитала вінчаннє, а звичаєве народне право віками виробило свій погляд на шлюб, як на вільну угоду, яку чоловік та жінка по своїй власній охоті замикають, а коли хочуть, то й ламають; а щоб ся угода усіма вважалась за чесний шлюб, треба було прилюдно ставити законні звичаї"[14].

В своїх дослідженнях обряду вінчання, наводячи різні приклади, О. Левицький доходить висновку про те, що в XVI – XVII століттях в розумінні не тільки простих людей, а навіть і самого духовенства, церковне вінчання саме по собі, без виконання весільного обряду не мало в шлюбі вирішального значення. Воно виконувало роль лише релігійного акту і не було фактом дійсного одруження, яким виступало власне весілля. Результатом же всіх настанов обов'язковості вінчання стало те, що в Україні почали вінчатись в один день з весіллям. Це залишається актуальним і до сьогоднішнього дня.

Незважаючи на те, що авторові в його праці "Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв." не вдалося охопити всіх сторін родинних взаємин і висвітлити з однаковою повнотою та глибиною, вона заслуговує на найвищу оцінку. М. Грушевський ретельно проаналізувавши це дослідження О. Левицького, зазначив, що автор "в побутовій історії України, в її розумінні, в уловленні її типових характеристичних сторін показав себе майстром незвичайно проникливим і чутким"[15].

У своїй статті "Обычай помилования преступника, избранного девушкой в мужья"[16] О. Левицький розглядає унікальний випадок можливого укладання шлюбної угоди, коли дівчина мала право визволяти засудженого на смерть злочинця від виконання вироку, але з однією умовою, що злочинець повинен з нею одружитися.

Відзначимо, що Орест Левицький досліджував не тільки власне сімейне звичаєве право, а й саму історію звичаєвого права і судочинства Лівобережної України. Цьому, зокрема, була присвячена його праця "Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII в."[17], матеріалом для яких послужили переважно акти полкового Полтавського суду, в яких відображено життя, побут, звичаї, народне розуміння добра й зла[18].

У короткій передмові до праці вчений розглядає історію "внутрішнього життя" українського народу другої половини XVII ст. "Народне життя і в пору проявлення найвищої сили й енергії, і в часи її занепаду, – пише він, – повинно мати однаковий інтерес для історика, бо в тім і в другім разі народ живе, і не замирає, і в його житті без перерви відбуваються еволюційні процеси, пильне слідження над яким і є головне завдання історії"[19].

Далі О. Левицький підкреслює велику цінність судового актового матеріалу для дослідження різнобічного життя народу в минулі часи, зокрема його звичаєвого права. Взагалі він кваліфі-

кує звичаєве право як унікальне явище, тому що воно розкриває суспільні проблеми ніде більше не відбиті. Адже спеціальних записів народних звичаїв попросту не існувало.

В "Очерках…" також подається коротка характеристика суду і судочинства в Україні до 1648 р. Зокрема автор звертає увагу на те, що до Б.Хмельницького тут існували суди статутові – гродські, земські та магдебурзькі. При цьому дослідник зазначає, що всі вони мали становий характер і призначалися для певних суспільних верств. Щодо селянства, то, за О. Левицьким, воно не мало спеціального суду. По селах за найдрібніші провини звинувачених судили "громадським" судом, а в окремих місцевостях "копним", які, ігнорувалися офіційною владою, бо юридичною нормою тут було звичаєве право[20].

О. Левицький в своїй праці розкриває і ті зміни, які відбулися в судовій системі під час національно-визвольної війни в Україні середини XVII ст. Він зазначає, що в цей час на місці старого суду було утворено новий. Гродський і земський суди було ліквідовано. Їх замінили козацькі суди: сотенні, полкові й генеральний. Проте магістратські і ратушні суди ще продовжували діяти в усіх містах і містечках. Діючими юридичними кодексами вчений вважав "Литовській статут" і "Магдебурське право", що значною мірою залежали від норм звичаєвого права чи виробленого віками народом поняття про справедливість.

Аналізуючи "Очерки…", вкажемо ще й на те, що О. Левицький в них яскраво відображає живі норми звичаєвого права і народні юридичні поняття, які залишились чинними й зберігали силу закону судової практики козацьких судів. Як історик він намагається розкрити коріння багатьох явищ життя, зокрема історії, побуту, моралі народу, знаходячи їх ще в неписаних нормах доби Київської Русі, в найдавніших писаних українських і закордонних джерелах. Однак, і це цілком природно, велику кількість побутових фактів він пояснює тими звичаєвими нормами, які виробилися і утвердилися у всіх ділянках життя народу протягом віків і стали народним критерієм розуміння добра і зла, справедливості і несправедливості, моральності та аморальності.

У своєму дослідженні О. Левицький висловив думку також про моральний стан тогочасного суспільства. "В суспільстві, – зазначав вчений, – існувало таке загальне припущення, що тільки той байдуже ставився до своєї честі, у кого вона була не бездоганна"[21]. "Тому, – зазначає О. Левицький, – українські суди часто увільняли злочинців від смертельної кари, каліченя і інших жорстоких кар, бо помилуваний все одно не залишався безкарним і до смерті мав на собі тавро безчестя, терпів обмеження в горожанських правах, та ще й дітям передавав цю сумну спадщину, бо Магдебурзьке право навчало, що "соромота батьків переходить і на дітей до третього коліна"[22].

Завершуючи аналіз праці, підкреслимо, що головною заслугою О. Левицького у створенні "Очерков..." є передусім те, що з великої кількості актового матеріалу він вибирав такі справи, які висвітлюють не одне якесь вузьке питання, а дають багатий і різнобічний матеріал, в якому найяскравіше відбито побут і звичаї багатьох станів тодішнього суспільства. Тому вона є цінним джерелом для вивчення історії судочинства і звичаєвого права в Україні в минулі часи.

Кілька нарисів О. Левицького розкривають диференційований підхід суддів у здійсненні судочинства. В судовому конфлікті між багатим і бідним суд був на боці перших, зокрема, вчений зазначає, що в полковому суді вирішальна роль належала полковій старшині, яка перестала рахуватися з народним розумінням справедливості і кари. Користолюбні полковники інколи не вважали потрібним навіть формально розглядати деякі справи (щодо шлюбного права, народних звичаїв) у полковому суді, а просто наказували скласти опис майна винних і після того більшу частину цього майна брали собі у вигляді судової "вини", а решту ділили між старшиною. Загалом висновок О. Левицького про судочинство в Україні XVII ст. зроблений на підставі конкретних життєвих фактів. На його думку тогочасний суд був важливим джерелом наживи сотенної, полкової і генеральної старшини.

Досліджуючи актові книги козацьких судів, крім аналізу стану судового порядку, О. Левицький також робить деякі інші етнографічні розвідки. Це, зокрема, знайшло відображення в праці "Виписки з актових книг про ходіння з "куклами" на Великдень"[23]. Досить цікавою з етнографічного погляду є і його стаття "Необыкновенная ярмарка"[24]. В ній дослідник описує ярмарку, яку він спостерігав в місцевості під назвою "Криниця", що на Полтавщині. "Это – одна из

тех сельских украинских ярмарок, – пише він, – о которых можно сказать словами украинской комедии: “що, Боже, ти мій господи! Чого нема на тім ярмарку: колеса, скло, дьоготь, тютюн, ремінь, цибуля, крамарі усякі... Особенного разве лишь то, что ярмарка открывается водоосвящением, совершаемым над крыницею, крестным ходом между рядами “якоть” и окроплением св. водою людей и товаров, после чего народ весь день толпится у крыницы, почерпая воду, и в короткое время взбалтывая ее до такой степени, что она буквально превращается в жидкую грязь бураго цвета; тем не менее все охотно пьют эту воду. В уверенности, что она обладает чудесными свойствами. С той поры в каплице начинается беспрерывное пение молебнов, по заказам прибивших на ярмарку крестьян”[25]. Далі автор описує як проходить сама ярмарка.

Слід зазначити також, що Орест Левицький крім наукової діяльності присвятив багато уваги організаційній роботі, спрямованої на становлення академічних установ України. Восени 1919 року В.І. Вернадський виїхав у справах Академії наук до Ростова, потім поїхав до Криму, де перебували його рідні. Там він залишився працювати професором, а незабаром його призначили ректором Таврійського університету. І президентом Академії наук було обрано О.І. Левицького, про що зазначається в одному з офіційних протоколів спільних засідань УАН 19 грудня 1919 року: “Зважаючи на довгу відсутність Голови-Президента акад. В.І. Вернадського, одногласно обрано найстаршого літами акад. О.І. Левицького, щоб він був заступником Голови-Президента Української Академії наук аж до того часу, доки відбудуться вибори нового Голови-Президента”[26].

Статут Академії передбачав у складі ІІІ Соціально-економічного відділу окрему кафедру звичаєвого права України. Її очолив О.І. Левицький, який формально не мав наукового ступеня чи звання у цій галузі, але був автором низки оригінальних етнографічних досліджень зі звичаєвого права. При кафедрі у грудні 1918 року (1918 – 1934 рр.)[27] було засновано постійну “Комісію для виучування звичаєвого права України”, головою якої також було обрано О.І. Левицького[28].

У серпні 1921 р. О. Левицький зібрався на чотири місяці у відрядження до Золотоніського повіту на Полтавщину з метою розшукувати і збирати матеріали побутового права. Тут, у с. Драбові 9 травня 1922 року на 74-му році життя він пішов з життя. Поховано його в с. Мятлашівці недалеко від Драбова[29].

Відзначаючи науковий доробок О. Левицького, слід підкреслити, що ним опубліковано понад 200 наукових праць, написаних винятково на архівних матеріалах[30], які на сьогодні ще повністю не досліджено. Про заслуги Ореста Івановича Левицького свідчить і те, що він був свого часу обраний членом багатьох наукових товариств і установ: Київської археографічної комісії, Історичного товариства Нестора-Літописця, Львівського наукового товариства імені Т. Шевченка, Київського наукового товариства, Полтавської архівної комісії, Російського географічного товариства, та багатьох інших. Проте найголовнішим у його життєвому доробку є той величезний внесок, який він зробив у розвиток етнографічної науки, зокрема у дослідження звичаєвого права українців, вивченні побуту та культури народу.

Таким чином, проаналізувавши науковий доробок Ореста Івановича Левицького, слід відзначити його великий внесок в розвиток етнографії, у вивчення цікавих недосліджених аспектів звичаєво-правової культури українців. Серед них: проблеми родинних відносин, становище жінки як члена суспільства і родини в XVI – XVII ст., роль, яку вона відігравала в тодішньому політичному, культурному і родинному житті. До О. Левицького у фольклорно-етнографічному, звичаєвоправовому плані проблеми сімейних відносин вивчалися лише побіжно. Опрацювавши великий архівний матеріал, О. Левицький дослідив також історію звичаєвого права та судочинства України XVII ст.

Крім того джерела свідчать про активну громадську, організаційну роботу вченого, його великий внесок у становлення і діяльність академічних установ Всеукраїнської Академії наук. Наукові здобутки Ореста Івановича Левицького, його ідеї і висновки залишаються актуальними і сьогодні, а тому важливими для подальшого і всебічного дослідження звичаєвого права українців.

[1] Василенко М.П. Академік Орест Іванович Левицький 9 травня 1922 року // Записки соціально-економічного відділу УАН. – К., 1923. – Т. І. – С. 1–53.

[2] Грушевський М. Орест Левицький (Некролог) // Україна. – К., 1924. – №1 – 2. – С. 199.

[3] Грушевський М. Останні томи "Архива Юго-Западной России" // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – К., 1913. – Кн.3 . – Т.115. – С. 179.

[4] Москвич Л.Г. Видатний історик, археограф-архівіст (До 120-річчя від дня народження О.І. Левицького) // УІЖ. – К., 1968. – № 12. – С.125–129.

[5] О.И. Левицкий Очерк внутренней истории Малороссии // Киевские университетские известия. – 1874. – №3. – С.115.

[6] Левицький О. О семейных отношениях в Юго-Западной Руси в XVI – XVII веках // Русская старина. – 1880. – Кн. II. – Т. 29. – С.549–570.

[7] Левицкий О.И. Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв. – К., 1909. – Т.III. – С. 554.

[8] Там само. – С. 552.

[9] Там само. – С. 555.

[10] Там само. – С. 555.

[11] Там само. – С. 15.

[12] Там само. – С. 16–24.

[13] Левицький О.І. Невінчані шлюби на Україні в XVI – XVII // Записки Українського наукового товариства в Києві. – К., 1908. – Кн.3. – С. 98–107.

[14] Там само. – С. 99–100.

[15] Грушевський М. Останні томи "Архива Юго-Западной России" // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – К., 1913. – Кн. 3. – Т. 115. – С. 179.

[16] Левицкий О.И. Обычай помилования преступника, избранного девушкой в мужья // Киевская старина. – К., 1905. – №1. – С. 89–97.

[17] Інститут рукописів Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського. – Ф. І. – Спр. 33898.

[18] Там само. – Ф.І. – Спр. 7. – Арк. 1–2.

[19] Там само. – Ф. І. – Спр. 33898. – Арк. 5.

[20] Там само. – Ф.І. – Спр. 7. – Арк. 2.

[21] Там само. – Ф.І. – Спр. 33898. – Арк. 335.

[22] Там само. – Ф.І. – Спр. 33898. – Арк. 341.

[23] Там само. – Ф.І. – Спр. 31. – Арк. 1–2.

[24] О. Левицкий Необыкновенная ярмарка // Киевская старина. – К., 1883. – С. 303.

[25] Там само. – С.305.

[26] Перший піврік існування Української Академії наук у Києві та начерк її праць до кінця 1919 року. – К., 1919. – С.154.

[27] Інститут рукописів Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського. – Ф.Х. – Спр. 1216. – Арк. 1.

[28] Там само. – Ф.Х. – Спр. 1211. – Арк. 2.

[29] Москвич Л.Г. Видатний історик, археограф-архівіст (До 120-річчя від дня народження О.І. Левицького)// Український історичний журнал. – К., 1968. – № 12. – С. 127.

[30] Василенко М. Академік Орест Іванович Левицький // Записки соціально-економічного відділу. – Т. І. – К., 1929. – С. 54–67.

Масакі УМЕБАЯСІ
Київ

ІСТОРІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЯПОНЦІВ

В японській антропологічній науці поширеною є думка про те, що серйозні та систематичні дослідження календарних звичаїв в Японії розпочалися тільки у 1910-х рр. XX ст. Але передумови для цього були створені ще в період *Едо* (1603 – 1867). Відомий тогочасний японознавець Мотоорі Норінага (1730 – 1801) писав у своєму есе, зокрема, таке: "У селах й досі залишається багато вишуканих традицій. Цікаво було б просто ходити по селах, уздовж моря та по горах і записувати їх"[1]. З точки зору сучасних досліджень подібна фіксація етнографічного матеріалу відбувалася без певної методики, належного його аналізу та узагальнення. Серед робіт цього періоду можна згадати 170-ти томне есе під назвою "*Сіодзірі*"[2] Амано Садакаге (1663 – 1733), "*Кіюсьоран*"[3] Кітамура Нобуйо (1784 – 1856) та "*Кінсей-фудзокусі*" (Історія народних звичаїв Нового часу)[4] Кітагава Морісада (1810 – 1867), 7-ми томний "*Сеію Дзаккі*" (Щоденник Західних мандрів) та 12-ти томний "*Тою Дзаккі*" (Щоденник Східних мандрів)[5] відомого географа Фурукава Косьокен (1726 – 1807), а також 7-ми томний "*Хокуецу-сеппу*" (Зошит із сніжної країни Хокуецу)[6] Судзукі Бокусі (1770 – 1842), "*Тонегава-дзусі*" (Енциклопедія з малюнками з річки Тоне)[7] Акамацу Йосікадзу. Найвідомішою серед них була "*Масумі-юран-кі*" (Подорожні записи Масумі)[8] автора Сугае Масумі (1754 – 1829), з якої можна дізнатися багато цікавого про тогочасні народні свята. Пізніше відомий вчений Ясіро Хіроката зробив спробу здійснити масштабне дослідження, для чого розіслав до всіх японських провінцій анкети, що мали назву "*Фудзоку-тоідзьо*" (Лист із запитаннями щодо народних звичаїв)[9] (1813), на які надійшли відповіді з 20-ти регіонів країни.

Починаючи з періоду *Мейдзі* (1868 – 1912) під європейським впливом почався розвиток різних наукових галузей. У 1884 було засновано *Токіо дзінруі-гаккаі* (Асоціацію Токійських антропологів) на чолі з антропологом Токійського університету Цубоі Сьогоро (1863 – 1913). Тогочасна антропологія як наука містила в собі велику кількість галузей, однією з яких була етнографія.

Наступний етап у розвитку етнографічних досліджень в Японії пов'язують з Янагіта Куніо (1875 – 1962), "батьком" японської етнографії, який у 1907 році заснував *Кьодокаі* (Клуб дослідників Батьківщини). Саме цей дослідник став одним із основоположників вивчення календарних обрядів японців.

У 1913 році вийшов друком перший номер наукового журналу "*Кьодокенкю*" ("Дослідження Батьківщини"), в якому було опубліковано статті відомих науковців-етнологів: Накаяма Таро (1876 – 1947), Орікучі Сінобу (1887 – 1953), Мінаміката Кумакудзу (1867 – 1941) та ін. Після припинення його видання у 1917 році поступово стали з'являтися наукові журнали, присвячені різноманітним етнографічним проблемам, такі як "*Додзоку то денсецу*" ("Народні звичаї та міфи"), "*Міндзоку то рекісі*" ("Народ та історія"), "*Міндзоку геідзюцу*" ("Народне мистецтво"), "*Міндзоку*" ("Народ"), "*Міндзоку*" ("Фольклор"), "*Табі то денсецу*" ("Мандри і міфи") тощо.

Так званий період становлення почався з 1934 року, коли відбулася перша наукова конференція "*Мокуйокаі*" під керівництвом Янагіта Куніо, яка стала осередком етнографічних досліджень в Японії і продовжувала своє існування до 1947 року. В тому ж 1934 році під керівництвом Янагіта почалися масштабні етнографічні дослідження по всій країні, результати яких було зібрано і видано у трьох книгах "*Сансон сеікацу но кенкю*" ("Дослідження життя

© Масакі Умебаясі

гірських сіл”)[10], “*Каісон сеікацу но кенкю*” (“Дослідження життя приморських сіл”)[11] і “*Рітo сеікацу но кенкю*” (“Дослідження життя сіл на далеких островах”)[12].

Декілька років Янаґіда Куніо керував Японським етнографічним товариством (*Ніхон міндзоку ґаккай*), заснованим ним ще у 1935 р. Навколо Янаґіда Куніо об’єдналися вчені, які займалися вивченням різних аспектів традиційної японської культури у всіх префектурах країни. У 1956 р. Янаґіда Куніо видав свою монографію “*Нихон-но мацурі*” (“Японські свята”)[13].

Як японці називають святкові дні? На думку Янагіта Куніо, слово “*сецу*” здавна вживалося з цією метою. У такі дні не просто відпочивали від роботи. Цей відпочинок був дуже важливим, оскільки людям треба було мати сили, щоб добре підготуватися до зустрічі богів. У такі дні вони приносили в жертву богам різні страви і саке, куштуючи це ніби-то разом з ними. Тоді така їжа мала назву “*секку* (*сецу+ку*), де другий ієрогліф “*ку*” у цьому слові мав значення “жертва”. Та поступово люди почали забувати про первісне значення слова і вживали його вже, не маючи на увазі жертвоприношення, а узагальнили значення, говорячи в цілому про свято[14]. Однак Морі Камей, досліджуючи святкові дні у період *Едо*, (1603 – 1867), зробив висновок, у якому розділив їх на три категорії: традиційні свята, що виникли на основі релігійних вірувань; свята, що поєднують у собі традиційні та нові елементи; звичайні вихідні дні, коли люди не працюють[15]. Але ймовірно, що “*сецу*” Янагіта Куніо і перша категорія класифікації, що запропонована Морі Камей, співпадають за своїм значенням.

Починаючи з періоду *Таішьо* (1912 – 1926) і до початку епохи *Шьова* (1926 – 1989) етнографічні матеріали і статті публікувалися переважно у таких журналах, як “*Кьодо кенкю*” (“Дослідження Батьківщини”), “*Міндзоку*” (“Народ”), “*Міндзоку*” (“Фольклор”), “*Табі то денсецу*” (“Мандри і міфи”) та інших, найвідомішим з яких було видання під назвою “*Джінруйгаку дзассі*” (“Антропологічний журнал”).

Спочатку більшість досліджень була пов’язана зі святкуванням Нового року, але поступово з’являлися публікації, що розповідали про сільськогосподарські ритуали, які містили у собі такі свята, як *О-бон* (День зустрічі з душами померлих предків) й *Іноко* (Закінчення збору врожаю), а також дослідження про святкування *Секку* (Змін пір року) тощо. У своїх статтях, які були видані в 1930 – 31 рр., Орікучі Сінобу[16] та Янагіта Куніо[17] комплексно дослідили весь цикл річних свят, проаналізували їх структуру, чим заклали міцне підґрунтя для подальшого розвитку досліджень у цій сфері.

Календарні звичаї мають різне значення і святкуються у різні дні протягом року, але можна простежити деякі закономірності розташування свят у календарі. Якщо розділити 12 місяців навпіл, то в обох половинах можна побачити схожі обряди, які ще й співпадають за датами святкування. Наприклад, так званий Малий Новий рік (*ко-сьогацу*) у січні та *Обон* у липні або серпні; *Хіган* – свята весняного та осіннього рівнодення; *Оохарае* – обряди, що виконуються 30 червня та 31 грудня; або весняні та осінні *Сянічі* – свята богів землі. Орікучі Сінобу, другий найвидатніший етнограф після Янагіта Куніо, пояснює це так: кінець червня і початок липня – це так само, як і кінець грудня та початок січня, перехід від старого року до нового. Адже у давнину в Японії рік складався з двох частин[18]. Хіраяма Бінджіро у своїй статті пише, що свята, про які містяться відомості у літературі епохи *Хейан* (794 – 1192), чітко повторюються двічі на рік. Тобто порівнюючи і аналізуючи структуру тогочасних і сучасних свят, він також пояснює їх фактом ніби дублювання поділу року на дві частини, що існувало у давні часи[19].

Янагіта Куніо та Орікучі Сінобу розглядають походження сучасних календарних свят в Японії шляхом аналізу та вивчення традиційних свят японських селян, які свого часу потрапили під вплив китайських традиційних свят, що були принесені японськими аристократами, які навчалися в Китаї. В результаті цього складного процесу утворилися сучасні календарні звичаї, які містять багато різних елементів[20]. У більшості статей японських дослідників наголошується на впливі аристократії на селянські свята, але деякі свята зазнали зворотного ефекту. Серед таких можна навіть знайти свята імператорської родини. Наприклад, свято *Хассаку*, первісне походження якого пов’язане з ритуалом побажання селянами гарного врожаю, стало основою для самурайського обряду принесення в жертву богам першого врожаю. Поступово перший врожай змінився конем, мечем тощо, що самураї приносили в подарунок своєму хазяїну. Можна побачити, що зміст та мета цього звичаю з часом зовсім змінилися, але назва залишилася та сама. З часом обряд дарування подарунків увійшов до побуту імператорської родини, але звичайно в ньому вже не залишилося нічого спільного з початковим ритуалом селян[21].

1930 – 1940-і рр. можна вважати періодом найвищого розквіту японської етнографії, на чолі якої знаходився Янагіта Куніо. Особливість японської етнографії на цьому етапі полягала в тому, що її розвиток відбувався не під керівництвом японського уряду, а був ініціативою вихідців з народу.

У 1935 році Аріга Кізаемон опублікував свої дослідження про свята так званого Малого Нового року (*Косьогацу*) у статті *Тауе то мура но сейкацу-сосікі* (Садження рису і організація сільського життя)[22]. Під час другої світової війни вийшло друком ряд праць Міямото Цунеічі[23], а також роботи Хаякава Котяро[24] та Курата Ічіро[25], що були присвячені питанню *Са но камі* (Боги рису), книга *Носон но ненчу-гьодзі* (Календарні звичаї села)[26] Такеда Хісайосі, у якій було зібрано багато цікавих матеріалів про традиції провінції Канто тощо.

З вересня 1935 року *Мінкан-денсьо но каі* (Всеяпонська асоціація дослідників народних звичаїв), яку у 1949 році було перейменовано на *Ніхон міндзоку-гаккаі* (Асоціація японських етнографів), почала видавати щомісячний журнал "*Мінкан-деншьо*" ("Народна спадщина"), в якому було опубліковано статті визначних дослідників Вакаморі Таро[27] і Наое Хіроджі[28]. Також було видано низку спеціальних випусків журналів, присвячених окремим темам: новорічним святам японців[29], *Обон*[30], поминанню душ померлих предків[31], що містили багато цінних етнографічних матеріалів. З того часу і до закінчення війни дослідження у цій сфері були надзвичайно плідними, хоча в цілому для Японії цей історичний період був дуже важкий. Крім вищезгаданих праць, виданих у післявоєнний період, на увагу заслуговують статті Хіраяма Біндзіро[32], Накамура Такао[33] та ін.

У 1948 році було засновано Інститут етнографії – *Міндзокугаку кенкюдзьо*, який видав "*Міндзокугаку дзітен*" (Етнографічний словник)[34] і "*Ненчу-гьодзі дзусецу*" (Довідник календарних звичаїв з малюнками)[35].

У статтях *Нандо-гамі о мегуру мондаі* (Боги, що живуть у шафі)[36] Ісідзука Такатосі, *Іе но камі кьораі но сінко* (Вірування у переміщення домових богів)[37] Цубоі Хірофумі та *Ненчу-гьодзі но нідзю-козо* (Подвійна структура календарних свят)[38] Хіраяма Бінджіро продовжувався розгляд питань, пов'язаних з віруваннями у міграції богів. Результати досліджень свят *Аенокото* (Свято весняних проводів у поле і осінніх зустрічей богів з поля додому) на півострові Ото, які проводилися *Кюгаккаі* (Союз дев'яти наукових асоціацій)[39], були надруковані у низці статей Янагіта Куніо[40], Ікегамі Хіромаса[41] та Хорі Ічіро[42]. Мацудаіра Наріміцу[43] також досліджував *То-кан'я* як ритуал святкування завершення збору врожаю. Після того як Вакаморі Таро представив світу свою роботу *Ненчу-гьодзі* (Календарні свята)[44], в якій за основу було взято накопичені різними дослідниками матеріали, вийшло сім томів книги *Ніхон-міндзокугаку-таікеі* (Велика серія японської етнографії), де вперше були надруковані статті, присвячені аналізу власне календарної системи, серед яких *Койомі то ненчу-гьодзі* (Календар і календарні свята)[45] Вада Масакуні, *Ноко-ненчу-гьодзі* (Аграрні календарні звичаї)[46] Інокучі Сьодзіта та *Ненчу-гьодзі но сякаі-сеі то чіікі-сеі* (Регіональність і соціальність календарних свят)[47] Цубоі Хірофумі. Треба особливо відзначити роботи Оно Дзюро[48], який на підставі зібраних матеріалів на півдні острова Кюсю постійно висував нові теорії щодо походження тих чи інших календарних свят. У той же час такі дослідники, як Сакураі Токутаро[49], Танака Сен'ічі[50], Учіда Кенсаку[51] у своїх роботах розглядали календарні свята в історичному аспекті.

Справжнім лідером етнографічних досліджень залишався Янагіта Куніо, який до цього часу вже опублікував методичний посібник про те, як збирати фольклорні матеріали[52], а також видав "*Саідзі сюдзоку гоі*" ("Словник для дослідників календарних звичаїв")[53]. Крім того, після другої світової війни він представив свої роботи про вірування у душі померлих предків, польових богів та дні, коли японці їдять деякі ритуальні страви (1963), а також видав узагальнюючі праці про календарні обряди[54].

Після епохи *Мейдзи* (1868 – 1912), а особливо після другої світової війни, зміст та вигляд календарних звичаїв зазнали досить сильних змін.

Наприкінці 70-х рр. XX ст. завдяки появі нових методів досліджень, упорядкуванню раніше зібраних матеріалів, опублікуванню серії нових книжок, створенню багатьох етнографічних музеїв і підготовці фахівців у цій галузі відбулося відродження і початок нового етапу в розвитку етнографічних досліджень у Японії.

У цьому процесі треба віддати належне Оно Дзюро[55], який опублікував одну за одною нові

теорії на основі власно зібраних матеріалів на півдні острова Кюсю, та іншим сучасним дослідникам: Сакураі Токутаро[56], Танака Сен'ічі[57], Учіда Кенсаку[58], Міята Нобору[59] тощо.

Наприклад, Танака Сен'ічі досліджував причини поступового зникнення деяких свят. У результаті він зробив висновок, що зникають звичаї, значення і походження яких люди забувають[60]. У свою чергу, Міата Нобору детально аналізуючи зміни календарних звичаїв, пояснював їх процесом урбанізації сіл[61]. З іншого боку, з'являлися нові свята, наприклад, *Бон-одорі* (танці під час свята *Обон*). Хоча це свято має однакову назву зі святом шанування душ померлих предків, але вже майже не має ніякого зв'язку з ним – зараз це просто літня вечірня розвага. Також календарним святом сучасного японського суспільства можна вважати не так давно запозичені з Америки та Європи Різдво та день св. Валентина.

Важливим етапом у вивченні циклу календарних свят стала публікація у 1974 р. багатотомної серії "Японський етнографічний атлас"[62], що була цілком присвячена передноворічним і новорічним звичаям і обрядам японців. У атласі систематизований величезний етнографічний матеріал з новорічного циклу, що представляє всі префектури Японії. До нього додається 30 мап, що відображають ступінь поширеності найважливіших елементів передноворічних і новорічних звичаїв і обрядів. Книга містить також унікальні фотографії, докладний коментар до мап тощо.

Таким чином, у дослідженні календарних звичаїв та обрядів японців умовно можна виділити чотири періоди: початковий (XVII – поч. XX ст.), формування (поч. XX – 1934 р.), становлення (1934 – 70-ті рр. XX ст.) та сучасний, що в цілому відповідають етапам розвитку етнографічної науки в Японії.

---

[1] Мотоорі Норінага Тамакацума (Бамбуковий кошик) // *Ніхон сісо тайкеі* (Велика серія японських думок). – Т. 40. – Токіо, 1978.

[2] Амано Садакаге Сіодзірі // Сіодзірі. – Нагоя, 1893.

[3] Кітамура Нобуйо Кіюсьоран // Кіюсьоран. – Токіо, 2002 – 2004.

[4] Кітагава Морісада Кінсеі-фудзокусі (Історія народних звичаїв Нового часу). – Токіо, 1996 – 2002.

[5] Ніхон кікобун сюсеі (Великий збірник японських подорожних нотатків). – Т. 1. – Токіо, 1979.

[6] Судзукі Бокусі Хокуецу-сеппу (Зошит зі сніжної країни Хокуецу). – Токіо, 1955.

[7] Акамацу Йосітомо Тонегава-дзусі (Енциклопедія з малюнками з річки Тоне) // Токіо, 1967.

[8] Сугае Масумі Масумі-юран-кі (Подорожні записи Масумі). – Токіо, 1965 – 1968.

[9] Ясіро Хіроката Сьококу-фудзоку-тоідзьо-котае (Листи та відповіді з запитаннями щодо народних звичаїв різних регіонів). – Токіо, 1934.

[10] Янагта Куно та ін. Сансон сеікацу но кенкю (Дослідження життя гірських сіл). – Токіо, 1937.

[11] Янагіта Куно та ін. Каісон сеікацу но кенкю (Дослідження життя приморських сіл). – Токіо, 1949.

[12] Ніхон-міндзоку-гаккаі та ін. Ріто сеікацу но кенкю (Дослідження життя сіл на далеких островах). – Токіо, 1966.

[13] Янагіта Куніо Нихон-но мацурі (Японські свята). – Токіо, 1983.

[14] Янагіта Куніо Ненчу-гьодзі (Календарні свята) // Ненчу-гьодзі-какусьо (Нотатки про календарні свята). – Токіо, 1977. – С. 22.

[15] Морі Камей Кінсеі ногьо-родо-дзікан нарабіні кюдзіцу но тосеі (Організація робочого часу та вихідних днів у селі в епоху Едо) // Сякаі-кеідзаі-сі-гаку (Історія соціальної економіки). – 1950. – № 16. – Випуск 1.

[16] Орікучі Снобу Ненчу-гьодзі (Календарні свята) // Орікучі Сінобу дзенсю (Повне зібрання статей і творів Орікучі Сінобу). – Т. 13. – Токіо, 1955.

[17] Янагіта Куніо Мінканрекі-сьоко (Маленькі роздуми про народний календар) // Теіхон Янагіта Куніо сю (Збірка Янагіта Куніо). – Т. 15. – Токіо, 1963.

[18] Орікучі Снобу Ненчу-гьодзі (Календарні свята) // Орікучі Сінобу дзенсю (Повне зібрання статей і творів Орікучі Сінобу). – Т.15. – Токіо, 1955. – С. 54–55.

[19] Хіраяма Бінджіро Ненчу-гьодзі но нідзю-козо (Подвійна структура календарних свят) // Ніхон-міндзо-кугаку (Японська етнографія). – 1957. – № 4. – Випуск 2. – С. 89–95.

[20] Орікучі Сінобу Вказ. праця. – С. 48–50.

[21] Хіраяма Бінджіро Хассаку-сюдзоку (Звичай Хассаку) // Рекісігаку (Історикознавство). – 1949. – № 1.

[22] Аріга Кідзаемон Тауе то мура но сеікацу-сосікі. (Посадка рису та організація життя селян) // Міндзоку-гаку-кенкю. – 1935. – № 1. – Випуск 3.

[23] Міямото Цунеічі Мінканрекі (Народний календар), Іноко-гьодзі (Звичай *Іноко*) – 1951, Сін кока ненчу-гьодзі (Нова книга про календарні звичаї у селі) // Мінканрекі (Народний календар). – Токіо, 1942.

[24] Хаякава Котяро Но то мацурі (Сільське господарство та свято). – Токіо, 1942.

[25] Курата Ічіро Но то міндзокугаку (Сільське господарство та етнографія). – Токіо, 1944.

[26] Такеда Хісайосі Носон но ненчу гьодзі (Календарні звичаї села). – Токіо, 1943.

[27] Вакаморі Таро Хассаку-ко (Роздуми про свято Хассаку) // Мінкан-денсьо (Народна спадщина). – 1942. – № 8. – Випуск 4.

[28] Наое Хіродзі Хачігацу-дзюгоя-ко (Роздуми про серпневе свято милування місяцем) // Мінкан-денсьо. – 1950. – № 14. – Випуск 8.

[29] Мінкан-денсьо. – 1942. – № 8. – Випуск 9.

[30] Мінкан-денсьо. – 1943. – № 9. – Випуск 3.

[31] Мінкан-денсьо. – 1944. – № 10. – Випуск 7–8.

[32] Хіраяма Біндзіро Торікосі-сьогацу но кенкю (Дослідження звичаю передчасно святкувати Новий рік) // Дзінбун-кенкю (Гуманітарні дослідження). – 1952. – № 1.

[33] Накамура Такао Намахаге-какусьо (Нотатки про Намахаге) // Міндзокугаку-кенкю (Антропологічні дослідження). – 1950. – № 16. – Випуск 3.

[34] Міндзокугаку кенкюдзьо (Інститут етнографії) Міндзокугаку дзітен (Етнографічний словник). – Токіо, 1951.

[35] Міндзокугаку кенкюдзьо (Інститут етнографії) Ненчу-гьодзі дзусецу (Довідник календарних звичаїв з малюнками). – Токіо, 1955.

[36] Ісідзука Такатосі Нандо-гамі о мегуру мондаі (Боги, що живуть у шафі) // Ніхон-міндзокугаку (Японська етнографія). – 1954. – № 2. – Випуск 2.

[37] Цубоі Хірофумі Іе но камі кьораі но сінко (Вірування у переміщення домових богів) // Ніхон-міндзоку-гаку (Японська етнографія). – 1957. – № 4. – Випуск 4.

[38] Хіраяма Бінджіро Ненчу-гьодзі но нідзю-козо (Подвійна структура календарних свят) // Ніхон-міндзо-кугаку (Японська етнографія). – 1957. – № 4. – Випуск 2.

[39] Союз дев'яти наукових асоціацій складається з: Ніхон-міндзоку-гаккаі (Асоціація японських етнологів), Ніхон-сякаі-гаккаі (Асоціація японських соціологів), Ніхон-дзінруі-гаккаі (Асоціація японських антропологів), Ніхон-сюкьо-гаккаі (Асоціація японських релігієзнавців), Ніхон-чірі-гаккаі (Асоціація японських географів), Ніхон-міндзоку-гаккаі (Асоціація японських фольклористів), Ніхон-генго гаккаі (Асоціація японських лінгвістів), Ніхон-сінрі-гаккаі (Асоціація японських психологів), Тойо-онгаку-гаккаі (Асоціація дослідників східної музики).

[40] Янагіта Куніо Іне но убуя (Кімната для зберігання рису) // Ніінаме-кенкю-каі. Ніінаме но Кенкю (Дослідження обряду підношення першого врожаю рису богам). – Т. 1. – Токіо, 1953.

[41] Ікегамі Хіромаса Та но Камі гьодзі (Свято богів рисового поля) // Ніінаме-кенкю-каі Ніінаме но Кенкю (Дослідження обряду підношення першого врожаю рису богам). – Т. 1. – Токіо, 1953.

[42] Хорі Ічіро Оку-ното но носон-гірei ні цуіте (Про сільськогосподарський ритуали далекого півострову Ното) // Ніінаме-кенкю-каі Ніінаме но Кенкю (Дослідження обряду підношення першого врожаю рису богам). – Т. 2. – Токіо, 1955.

[43] Мацудаіра Наріміцу То-кан'я но Кенію (Дослідження звичаю Токан'я) // Ніінаме-кенкю-каі Ніінаме но Кенкю (Дослідження обряду підношення першого врожаю рису богам). – Т. 2. – Токіо, 1955.

[44] Вакаморі Таро Ненчу-гьодзі (Календарні свята). – Токіо, 1957.

[45] Вада Масакуні Койомі то ненчу-гьодзі (Календар і календарні свята) // Ніхон-міндзокугаку-таікеі (Велика серія японської етнографії). – Т. 7. – Токіо, 1959.

[46] Інокучі Сьозі Ноко-ненчу-гьодзі (Аграрні календарні звичаї) // Ніхон-міндзокугаку-таікеі (Велика серія японської етнографії). – Т. 7. – Токіо, 1959.

[47] Цубоі Хірофумі Ненчу-гьодзі но сякаі-сеі то чіікі-сеі (Регіональність і соціальність календарних свят) // Ніхон-міндзокугаку-таікеі (Велика серія японської етнографії). – Т. 7. – Токіо, 1959.

[48] Оно Дзюро Ноко-гіреі но кенкю (Дослідження сільськогосподарських ритуалів). – Токіо, 1970.

[49] Сакураі Токутаро Бунка-хенйо (Зміни у культурі) // Мімасака но міндзоку (Народні звичаї регіону Мімасака) – Токіо, 1963.

[50] Танака Сен'ічі Ненчу-гьодзі сьомецу но сьосо (Причини зникнення народних свят) // Ніхон-міндзокугаккаі каіхо (Бюлетень асоціації японських етнологів). – 1965. – № 41.

[51] Учіда Кенсаку Сайтама-кен кю-Ніідзагун но міндзоку (Народні звичаї колишнього Нідза-гун префектури Сайтама). – Кітамото, 1974.

[52] Янагіта Куніо Ненчу-гьодзі саісю хякко (Сто підказок як збирати матеріали про календарні звичаї) // Мінкан-денсьо (Народна спадщина). – 1937. – № 2. – Випуск 5–8.

[53] Янагіта Куніо Саідзі сюдзоку гоі (Словник для дослідників календарних звичаїв). Токіо, 1939.

[54] Янагіта Куніо Ненчу-гьодзі (Календарні свята) // Ненчу-гьодзі-какусьо (Нотатки про календарні свята). – Токіо, 1977.

[55] Оно Дзюро Ноко-гіреі но кенкю (Дослідження сільськогосподарських ритуалів). – Токіо, 1970.

[56] Сакураі Токутаро Бунка-хенйо (Зміни у культурі) // Мімасака но міндзоку (Народні звичаї регіону Мімасака) – Токіо, 1963.

[57] Танака Сен'ічі Ненчу-гьодзі сьомецу но сьосо (Причини зникнення народних свят) // Ніхон-міндзокугаккаі каіхо (Бюлетень асоціації японських етнологів). – 1965. – № 41.

[58] Учіда Кенсаку Сайтама-кен кю-Ніідзагун но міндзоку (Народні звичаї колишнього Нідза-гун префектури Сайтама). – Кітамото, 1974.

[59] Міята Нобору та ін. Саітамакен Ірума-тобу-чіку но міндзоку (Народні звичаї східного регіону Ірума префектури Сайтама). – Сайтама, 1974.

[60] Танака Сен'ічі. Вказ. праця.

[61] Міата Нобору. Вказ. праця.

[62] Ніхон міндзоку чідзу (Японський етнографічний атлас). – Токіо, 1974.

Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ
Київ

ПРОГРАМУВАННЯ ГЕНДЕРНИХ РОЛЕЙ В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

Гендерна проблематика все активніше проникає в науковий простір України. Поруч з іншими дослідженнями різноманітних аспектів гендеру – філософськими, культурологічними, соціологічними, психологічними, літературознавчими та ін., поступово з'являються аналогічні розробки в області вивчення традиційної культури українців. У цьому зв'язку варто згадати праці О. Кісь[1], О. Маланчук-Рибак[2], М. Маєрчик[3], М. Гримич[4] та ін. Незважаючи на існування напрацювань в цій галузі, повинні констатувати недостатню репрезентованість проблеми гендеру в сучасній українській етнологічній науці, зокрема, досліджень пов'язаних з гендерною соціалізацією дітей.

У даному разі, ця стаття є спробою подальшого аналізу концепту "гендер" на базі українського етнографічного матеріалу, а саме, присвячена розгляду того, як відбувалося програмування гендерних ролей, формування образів маскулінності/фемінінності в одному з обрядів життєвого циклу українців – родильній обрядовості.

Значне місце у процесі ритуального формування релевантного статусу новонародженого відповідно до традицій соціонормативної культури посідала так звана початкова гендерна (статеворольова) соціалізація дитини, особливість якої полягала у тому, що вона, за словами І. Кона, розпочиналася буквально з моменту народження, коли, визначивши анатомічну стать малюка, батьки та інші дорослі починали навчати його гендерної ролі хлопчика та дівчинки[5]. Під поняттям "гендерні ролі" маємо на увазі нормативні приписи та очікування (експектації), які культура висуває до "правильної" чоловічої та жіночої поведінки і які слугують критерієм оцінки маскулінності/фемінінності дитини або дорослого[6].

Разом із формуванням та символічним закріпленням відповідної статевої природи немовляти, низка ритуальних дій мала на меті також "артикулювати" майбутні соціально-гендерні ролі у сфері господарського і виробничого життя українців.

На характер та ціннісні орієнтири подальшої соціалізації вказувало диференційоване ставлення до хлопчиків та дівчаток, що проявлялося на рівні преференцій щодо народження дитини певної статі: практично повсюдно в Україні "сини в більшій ціні, ніж дочки". Про те, що в українців завжди раділи більше з появи сина, аніж доньки, свідчать, зокрема такі приказки: "Годуй сина для себе, а доньку для людей"[7] , "Дочку тримай в дому, ще й заплати кому, щоб узяв біду з дому", "Діти чужа користь, найбільше того дочка", "Щоб тобі дав Бог – чи дівчину, чи дитину", "Один син – не син, два сина – півсина, три сини – ото тільки син", або ж висловлювання такого характеру: "дочка – дочасний гість в хаті; вона мусить вийти заміж, але поки вона у батька-матері – її бережуть і голублять, як любу дитину, бо ніхто не знає, яка її доля спіткає"[8].

Характерним у цьому відношенні є також наступний уривок з народної пісні:

"За вами, синочки, получатиму подарочки,
Тонки серпаночки,
А за вами, донечки, проливатиму сльозочки"[9].

На Гуцульщині дуже тішилися, "як хлопиц уродится, то вугла (хати) сьміються, раді, що то хлопиц, що ни будут гнити, що хлопиц поправит, а як дівка, то вугла плачуть, бо дівчьи не поправит"[10], "дивка обдере хату, виддаст ци тай забере все з собою, нираз и задну лавицу би рада взєти"[11].

© Андрій Забловський

На думку З. Болтарович, в народній свідомості українців закріпився погляд на сина як на першого помічника батька, який своєю працею сприяє примноженню родинного майна, як на майбутнього годувальника сім'ї, на дочку ж – як на тимчасову гостю в ній, з якою, навпаки, пов'язані лише витрати[12]. До того ж, як зауважував український етнограф Є. Грицак, народження в сім'ї самих дівчат вважалося поганою прикметою, яку пов'язували з чарами, насланими на матір під час вінчання або пологів[13].

Відмінності у ставленні до статі новонародженого знаходили свій практичний вияв, зокрема, в тому, що у бойків, "як уродився хлопець, то господар ставить по дві – три пари кумів, а до дівчини тільки одну пару"[14]. До того ж, при народженні дівчинки обряд хрестин інколи відбувався за скороченим сценарієм, а під час "виводин" на Поділлі священик забороняв вносити дівчинку до церкви: мати змушена була стояти з дитиною на дворі, а він з порога читав молитву. Якщо це був хлопчик, то священик вносив його до церкви[15].

У багатьох народів бажанішим було народження хлопця, а в деяких архаїчних традиціях діти жіночої статі взагалі не мали право на життя[16]. Цікаво, що в українців "уважають жінку доти молодицею, доки родить хлопців; по першій дівчині називають її вже бабою"[17].

Одразу після появи малюка на світ, баба-повитуха, подякувавши Богу за допомогу, голосно інформувала присутніх про стать дитини. На Гуцульщині вона зверталася до дитини і прикрикувала, якщо це був хлопець: "Хлопчіще, здоров рости тепер. Будь великий, не будь дикий. Да на многа літа з поміччю", – і хрестила малюка тричі. А як дівчина народжувалася, то казала: "Чепірка маленька, на многа літа, рости здорова, та не будь корова"[18]. В іншому записі, в аналогічній ситуації баба-повитуха тричі пхукала на хлопчика і казала: "Дай вам бути легінем"[19]. У цьому контексті, цікавим є звичай, записаний І. Колессою в с. Ходовичах Стрийського повіту у бойків. Суть його полягала у тому, що при народженні хлопчика на зовнішньому боці покривала (яким закривали від очей сторонніх постіль породіллі протягом перших днів після пологів) прикріплювали "квітку" (букетик з квітів та колосків), а якщо народилась дівчинка, то вузлик з "коралями"[20]. Покривало з певними інформативними атрибутами виступало ознакою статевої приналежності новонародженого і разом з тим відігравало апотропеїчну функцію – оберега дитини від злих, нечистих сил.

Обов'язковий характер мали ритуальні дії, що встановлювали зв'язок зі сферами, в межах яких буде проходити суспільне, сімейне та господарське життя майбутнього чоловіка та жінки. Знаком статевої ідентифікації, а також своєрідним ритуально-магічним способом програмування майбутньої успішності дітей у двох засадничих сферах життєдіяльності – господарсько-виробничій та репродуктивній, був звичай перев'язувати, відрізувати (обрубувати) пуповину хлопчика на предметі, що символізував чоловіче заняття, а дівчини відповідно на жіночому предметі. В досліджуваний час для цього використовували, зазвичай, атрибути, що свідчили про основні гендерні заняття та бажання батьків: чоловічі – сокира, "щоб був майстровим", "гарним теслею", рідше книга, папір, "щоб був розумним", "письменним" (наприклад, росіяни це робили також на колодці для плетіння лаптів[21]); жіночі – гребінь, голка, ножиці, кужіль чи серп, "щоб була гарною пряхою", "швачкою" тощо[22].

Подібні ж предмети клалися пізніше і в колиску до немовляти: ножа (сокиру) хлопчику, щоб був гарним теслею, та гребінь (прялку) дівчині, щоб добре пряла[23]. Часто дитину також клали під лавку, під стіл або на піч, давали їй такі речі, що мали б символізувати її майбутнє заняття[24]. Аналогічну семантику мали дії повитухи, яка вітала появу хлопця словами "сідай на коня", а дівчини – "берись за гребінь"[25]. Своєрідною інверсією цього обряду було те, що на Гуцульщині, наприклад, обрубування пуповини могло здійснюватися в такий спосіб: "як досі були в родині самі хлопці, то баба рубаючи пуп, підкладає під нього куделю і до неї рубає, "аби тепер дівки були"; а єк самі дівчата, то підкладає сокиру, "аби хлопці велися"[26]. Крім того, постіль дитини закопували під покуттям: хлопчика – "щоб був хазяїн в хаті", дівчинки – "щоб була хазяйка коло печі"[27]. Як бачимо, з метою закріплення та кодування адекватних гендеру ролей використовувався найважливіший, ключовий – з огляду на формування майбутньої долі дитини – момент її життя – народження.

Не менш значущими для долі дитини були магічні дії, спрямовані на забезпечення майбутньої плідності, реалізації репродуктивної функції та нормального розвитку сексуальності: для цього пуповину відрізували на певній відстані (на три пальці від живота), застерігаючи,

щоб не була вона надто короткою, бо це могло викликати недостатню чи надмірну сексуальність дитини в майбутньому[28]. Вирішальним моментом у цьому сенсі виступав також акт перев'язування пупка пряжею – матіркою (жіночими стеблами коноплі) як запорукою успішного материнства, а не плоскінню (чоловічими), що могло б призвести до безпліддя[29]. При цьому казали: "Зав'язую на щастя, здоров'я, і вік довгий, і розум добрий"[30], або ж: "Пуп зав'язую, а ум розв'язую", підкреслюючи тим самим доленосність цієї обрядодії для майбутнього дитини[31].

Пуповину дитини зберігали і давали розв'язати їй з досягненням певного віку (як правило, шести-семилітнього, рідше – десятилітнього). Якщо вона зуміє її розв'язати – життя гарно складеться, буде розумною, мудрою, "буде все вміти"; "як розв'яже пуп, то ум розв'яже, як ні – то буде мучиться"[32]. Шматочок пуповини, збережений та ретельно загорнутий, давали розв'язати дівчині, і якщо їй це вдавалося, то вона "буде вміти шити і гарно вишивати", стане вправною швачкою[33].

У багатьох традиційних суспільствах пуповині приписували велике значення як охоронному засобу перед небезпекою, що наділяє дитину щастям, розбуджує її духовні сили; по ній намагалися також відгадати стать майбутнього потомства[34]. Тому обряд розв'язування пуповини ніс на собі два смислових навантаження: ритуальне розв'язування розумових здібностей дитини, "розкодування" ритуально запрограмованих одразу після народження соціально-господарських ролей; і розв'язування, вивільнення її сексуальної енергії.

Показово, що пуповина в українців співвідносилася як з розумом, так і з соромом, що можна проілюструвати на прикладі наступного повір'я: дитина, народжена з обмотаною навколо тіла пуповиною, буде безсоромною[35].

Для статевої ідентифікації, формування та "закріплення" статевої природи народженої дитини, стимуляції її зросту, а також визначення її трудової долі, проводилися магічні дії з послідом ("місцем", "гніздом"). Місце (плаценту), вимивши, загортали у шматочок паперу чи тканини, закопували під піччю чи "полом" (місцем для сну), в коморі, сінях чи хліву. Посипали при цьому послід житніми зернами, хлібом чи сіллю, примовляючи: "щоб усе родило, і породілля ще дітей водила"[36]. Могли також закопати його під вишнею, щоб дитина була, "як вишенька" (передусім, це стосувалося дівчини)[37]. Магічні маніпуляції з послідом здійснювалися також для програмування народження дітей бажаної статі: "ко хотяв слідуючи дитину мати дівку, то закопував під дерево жіночого роду: яблуньку, черешню, сливку, а якщо хлопчика – під горіх"[38].

В українців південного Полісся послід закопували під покуттям, щоб хлопчик, коли виросте, добре господарював. А якщо це була дівчинка, то дитяче місце закопували разом з голкою і ниткою під порогом (щоб вийшла заміж), або під піч (щоб була доброю господинею)[39]. На Поділлі хлопчика клали на лаву під іконами, на місце голови дому, "щоб був начальником" тощо[40].

В цих обрядодіях виявляється ритуальне кодування внутрішнього простору будинку на жіночу та чоловічу половини, де використовувалися локативи, семантично пов'язані з майбутнім статусом новонародженого.

Після відрізання пуповини та маніпуляцій з послідом наставала черга першої купелі для новонародженого, під час якої, за логікою ритуально-магічних дій, продовжувалася обрядова ідентифікація статі, забезпечення нормального сексуального розвитку та визначення майбутніх соціально-гендерних ролей дитини. Гуцули Надвірнянського повіту купали дитину в кориті з холодною святою водою (щоб не була ледачою), в купелю кидали гроші, повсть, хліб (щоб була багатою), а щоб хлопчика в подальшому любили дівчата, до купелі додавали "іванові трави", зібрані напередодні дня Івана, барвинок та любисток, або ж – календулу, "арніку" та хризантему[41]. Окрім цих трав до купелі хлопця клали гілку дуба ("щоб був крепкий, як дубина"), чорнобривець ("щоб був чорнобривий"), до купелі дівчини – ромашку ("щоб рум'яна була"), калину ("щоб красна була"), гілку вишні ("щоб гарна була"), любисток ("щоб люб'язна була"), гвоздику, ("щоб була красива"), меду трошки ("щоб була така солодка, як мед") тощо[42]. Для забезпечення репродуктивного здоров'я майбутніх батьків на Волині, наприклад, до першої купелі, крім срібних грошей, сипали: хлопчику – свячене ярове жито, а дівчині – ярову пшеницю, освячену з іншими злаками на Спаса[43]. На Харківщині такими атрибутами фемінінності та маскулінності виступали відповідно конопляне сім'я та хміль[44]. Потребі коригування сексуальної енергії та сили, репродуктивного здоров'я дитини була підпоряд-

кована також обрядодія, пов'язана з підкладанням їй під голову зуба від борони[45]. Значення останнього атрибута пов'язується з символікою сексуальної сфери, про що свідчать також магічні дії, які здійснювали дівчата під час влаштування своєї "вулиці". "Витушку" (один із ткацьких предметів) дівчата напинали на зуб борони, вбитий у те місце, де було закопано ритуальну кашу, яка готувалася із пшона з живим раком і закопувалася на місці зборів молоді. При цьому, кожна дівчина намагалася крутити "витушку" так, "щоби так кругом неї крутилися хлопці"[46].

Дівчинці гріли воду для купелі у високому горняті, щоб стрункою була, але не доводили до кипіння, бо буде сердитою[47]. У бойків Прикарпаття клали хлопчикам у купіль корінь дев'ясила, щоб вони росли здоровими, сильними, а також сокиру та свердло, щоб були "майстровими"[48], бойки Закарпаття – гроші та різні предмети чоловічої та жіночої діяльності: сокиру, дротарські інструменти, сітку, веретено, голку, а поруч з купіллю – книги, перо для писання тощо[49].

На Лемківщині під час першої обрядової купелі, яку здійснювали на третій день після хрещення, на край "купілки", зробленої з верби, також клали різні домашні та сільськогосподарські предмети: хлопцеві – молоток, сокиру, рубанок, а дівчинці – веретено, голку, заколоту в одному куточку "крижми" та намоченої у воді (щоб була зручна в жіночій праці)[50].

Подальші магічні дії в родильно-хрестильній обрядовості українців продовжували перманентно актуалізувати принципи початкової гендерної соціалізації, були спрямовані на формування адекватного гендерного статусу майбутнього чоловіка та жінки. Так, під час "родин", "одвідок", що слідували за народженням немовляти, в деяких районах України відвідувачі намагалися в ритуальний спосіб наділити новонародженого долею, якостями статево-вікового статусу. У гуцулів усі чужі, які заходили в дім, де тільки-но відбулися роди, повинні були віддати що-небудь своє, дати викуп ("окуп") на щастя. Якщо новонароджений був хлопчиком, "окуп" повинні були давати тільки чоловіки, а якщо дівчинкою – тільки жінки, у разі відмови заплатити викуп, їх "фантували" – забирали шляпу (кресаню) у чоловіків та фартух (запаску) у жінок (батьки пізніше повертали господарям речі). Так робили поки дитину не охрестили[51].

Під час хрестин, знову ж таки, спостерігається диференційований підхід до практики соціалізації хлопчиків та дівчаток, що виявлялося, зокрема, в маніфестації сфер жіночої та чоловічої активності: баба-пупорізка передавала кумам хлопця через поріг (як символ зовнішнього світу, в якому проходила господарське та обрядове життя чоловіка), а дівчину – через гребінь (символ внутрішнього, "домашнього" світу, пріоритетної сфери діяльності жінки). Виходячи з дому, хрещені батьки наступали правою ногою на сокиру чи гребінь[52]. Для порівняння можна навести звичай із пізнішого періоду. Коли дитина перелазила хатній поріг або виходила на подвір'я, то за нею одразу кидали, "як хлопець – сокиру, пилу, долото, свердел, геть усяке знаряддя майстерське и косу таки мечуть – аби знав усьо тото робити, як буде май великий; а за дівчат мече сі – веретено, глу, гаршіу (рискаль купований), серп, аби тоту бабську роботу добре знала"[53].

Пріоритети подальшої соціалізації під час хрестин могли закладатися шляхом символічного прилучення дитини до певних гендерно маркованих об'єктів людського життя. Послуговувались при цьому засобами імітативної магії. На Мукачівщині дитину, притуляючи тричі до печі, якщо це була дівчинка, примовляли "аби так трималася хати, як (кицька) в холод тримається п'єца (печі)". Або ще клали новеньке красне (гарне) платтячко і приказували, "щоб так хату тримала красно, як це платтячко". Хлопчика інколи несли до товару (до худоби), приказуючи, "щоб знав газдувати"[54].

У свою чергу, обов'язкове дотримання в церкві гендерного принципу під час хрещення дитини було запорукою майбутнього засвоєння малюком якостей чоловічого чи жіночого статусу. Підтвердженням цьому є уявлення про те, що обрядом миропомазання відбувалася фіксація статі, оскільки існує два різновиди миро – для чоловіків і для жінок. Причому, якщо священик помилиться і помаже дівчинку миром для хлопчика, то у неї виросте борода, а якщо хлопчика – миром для дівчинки, то у нього бороди та вус ніколи не буде. У бойків навіть існували вирази: "хлопським миром мазана", коли говорили про "вусату" жінку[55].

Обряд "зливок" та "похрестин" також передбачав у своїй семантичній навантаженості моделювання відповідних статеворольових установок та норм поведінки. Так, на Чернігівщині під час зливок баба-повитуха брала сокиру і, якщо новонароджений був чоловічої статі, об-

ливала її (сокиру) теплою водою; якщо – жіночої статі, то замість сокири обливала прядильний гребінь, а після того в цій воді купала дитину. Сокира, що її обливали, мала символічно закріпити за хлопчиком вміння рубати дрова, коли виросте. Аналогічні дії з гребінцем були спрямовані на те, щоб дівчина навчилася в майбутньому добре прясти[56]. Як варіант побутував такий звичай: на підлозі, якраз під "трамом" (сволок на стелі), баба клала навхрест сокиру та косу, а частіше сокиру та книгу (якщо дитина чоловічої статі), або серп, гребінь чи голку (якщо народилась дівчина). При цьому вона примовляла в першому випадку: "щоб дрова рубав і книжку читав", а в другому: "щоб хліб пекла і на сорочку пряла", а породілля у той час правою ногою ставала на сокиру чи гребінь[57].

З метою закріплення статевої природи у купіль клали: "як дівчина, то (…) голлячку вишні і тую квітку, що зостається іс христин – щоб булая гарная як квіточка; а як хлопиць, то дубка гиллячку – щоб був крепкий, як дубина"[58].

Сам обряд "виводу" (зокрема, на тій же Волині) здійснювався у такий спосіб: якщо приходили до церкви з дівчинкою, священик підносив її до ікони, хлопчика – до вівтаря, тричі обносячи його навколо престолу[59]. На Мукачівщині "священик, кить це хлопчик, обходить з ним коло олтаря, бо Ісус Христос був хлопчиком, а дівочку лем голівкою на дві сторони притулить до олтарних дверей"[60].

Продовженням ритуальних практик та операцій щодо наділення дитини ознаками статі виступав обряд пострижин, основний зміст якого, на думку А. Байбуріна, полягав у тому, щоб за допомогою певних обрядодій символічного характеру відокремити дитину від "природи" і включити її в "культуру", утвердити її статеву приналежність. При цьому новий статус закріплювався тим, що вона наділялась "культурними" зразками чи ознаками (пояс, хрест тощо)[61].

На подібне значення цього обряду статевої ідентифікації свого часу вказував також Михайло Грушевський, зазначаючи, зокрема, що "спеціальний ритуал виводив дитину з аморфного безполого дитинного стану і прилучав до котроїсь половини роду – жіночої чи чоловічої"[62].

Основними моменти обряду пострижин в українців були: 1) саджання дитини на або поруч з об'єктом, що символізував чоловічу або жіночу сферу життєдіяльності (кінь, сокира, борона, шабля, рубанок, ніж та інші різноманітні "чоловічі" інструменти, з одного боку; прялка, гребінь, кужіль, ножиці, з іншого)[63]; 2) символічні маніпуляції з волоссям; 3) переодягання дитини відповідно у чоловічий та жіночий одяг (хлопчик вперше одягав сорочку, штани чи шапку, а дівчина – спідницю, а інколи – хустку); 4) пригощання усіх учасників ритуалу[64].

Отже, в традиційній культурі українців існувала стабільна та давня модель гендерної соціалізації новонароджених, яка у символічний спосіб формувала та закріплювала відповідну статеву природу дитини, артикулювала майбутні соціально-гендерні ролі та преференції, статусні позиції у сфері господарчого і виробничого життя. Ця модель передбачала здійснення певних обрядодій, що мали на меті ритуально "запрограмувати" гендерні ролі новонародженої людини, засвідчуючи тим самим важливість існування подібних процедур для стабільного функціонування традиційної культури – однією з умов чого було неухильне дотримання принципу статево-вікового поділу суспільства.

---

[1] Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – поч XX ст. // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. – К., 1999. – С. 49–55.

[2] Маланчук-Рибак О. Трактування жінки в українській етнології: (Історіографія проблеми) // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків: Зб. наук. пр. – К., 2002. – С. 366–369.

[3] Маєрчик М. Гендерний аспект архаїчних зразків культури (до питання типології феномену) // Філософсько-антропологічні студії '2001. Спецвип. – К., 2001. – С. 139–161.

[4] Гримич М.В. Основні напрями вивчення гендерних проблем традиційного українського суспільства // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – К., 1999. – Вип. 45. – С. 4–9.

[5] Кон И.С. Ребенок и общество (Историко-этнографическая перспектива). – М., 1988. – С. 193–194.

[6] Кон И.С. Ребенок и общество. – М., 2003. – С. 327.

[7] Охримович В. Українсько-руські приповідки правничі систематично впорядковані та юридично пояснені. – Львів, 1912. – С. 56.

[8] Сумцов М.Ф. Слобожане. Історично-етнографічна розвідка. – Харків, 1918. – С. 160.

[9] Малинка А. Родины и хрестины. Материал собранный в м. Мрине, Нежинского уезда // Киевская старина (далі – КС). – 1895. – № 5. – С. 265.

[10] Онищук А. З народного життя гуцулів. Родини і хрестини, та дитина до шостого року життя // Матеріали до української етнології (далі – МУЕ). – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 96.

[11] Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині (в с. Головах і Красносіли Косівського повіту) // МУЕ.– Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 92–93.

[12] Болтарович З. Традиції сімейного виховання // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 2. – С. 16.

[13] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України (далі – ІМФЕ). – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 18.

[14] Там само. – Арк. 17.

[15] Казимир Е.П. Из свадебных, родильных и похоронных обычаев Подольской губернии // Этнографическое обозрение (далі – ЭО). – 1907. – Кн. LXXII–LXXIII, № 1 – 2. – С. 208–209.

[16] Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. – Спб., 1880. – Ч. CCXII. – С. 71.

[17] Грушевський Мр. Дитина в звичаях та віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Обробив З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. VIII. – С. 32.

[18] Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 102.

[19] Онищук А. Вказ. праця. – С. 96.

[20] Kolessa J. Narodziny i chrizciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego na wsi Chodowicach w pow. Stryjskim // Zbior wiadomosci do antropologii krajowej. – Krakow, 1889. – T. XIII. – Z. 3. – S. 118.

[21] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 321.

[22] Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 10. – Од. зб. 15257. – Арк. 5; ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 3.

[23] ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зош. 2, 4.

[24] ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 6; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 40–41.

[25] Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край…(далі – Труды…). – Спб., 1877. – Т. IV. – С. 3; Милорадович В. Житье-бытье лубенского крестьянина // КС. – 1903. – № 7 – 8. – С. 17.

[26] Онищук А. Вказ. праця. – С. 96.

[27] Чубинский П. Труды… – Т. IV. – С. 6.

[28] Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // КС. – 1898. – С. 254; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 25.

[29] Ящуржинский Хр. Поверья и обрядность родин и хрестин // КС. – 1893. – № 7. – С. 76; ІР НБУВ. – Ф. 10. – Од. зб. 15257. – Арк. 5.

[30] Пісні. Хрестини та весілля. – Житомир, 1920. – С. 86.

[31] Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под ред. В.В. Иванова. – Харьков, 1898. – Т. I. – С. 40.

[32] ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 67.

[33] Там само. – Арк. 67; Зеленин Д.К. Вказ. праця. – С. 321.

[34] Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 26.

[35] Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888 – 1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества.– 1897.– Т. XVI. – С. 20.

[36] ІР НБУВ. – Ф. 1. – Од. зб. 1440. – Арк. 3; ІМФЕ. – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 5. – Арк. 186 зв.

[37] ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зош. 2, 3, 4; Од. зб. 451. – Зош.1.

[38] Гайова Є. Дитина в обрядах і звичаях на Мукачівщині // Українська родина: родинний і громадський побут. – К., 2000. – С. 93.

[39] Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76; Чубинский П. Труды... – Т. IV. – С. 6; Кабакова Г.И. Девочка. Девушка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. – М., 1999. – Т. 2. – С. 34.

[40] Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76.

[41] Онищук А. Вказ. праця. – С. 97; Shnaider I. Z kraju Huculew // Lud. – Lwow, 1900. – R. 6. – S. 160.

[42] ІР НБУВ. – Ф. 1. – Од. зб. 1440. – Арк. 3; Арк. 7; ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 61.

[43] Беньковский Ив. Поверья и обрядности родын и крестин (в Заславском уезде, Волынской губернии) // КС. – № 10 – 12. – С. 2.

[44] Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. Приметы и поверья, относящиеся к беременности и к рождению детей // ЭО. – 1897. – № I. – С. 30.

[45] Митрополит Іларіон Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994. – С. 208.

[46] Дикарєв М. Збірки сільської молодіжі на Україні. III. Вечерниці й досвітки // МУЕ. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 189.

[47] Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 27–28, 169; ІМФЕ. – Ф. 1. – Од. зб. 349. – Арк. 20.

[48] Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди. Під ред. Ю. Гошка // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 239.

[49] Musinka M. Narodenie dietata u rusinskych presidlencov z Rumunska v cechach a na Morave // Cas zivota. – Brno, 1985. – S. 136.

[50] Вар'ян Н. Дитина у звичаях Свидника // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1976. – Т. VIII. – С. 220 – 221.

[51] Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 104.

[52] Чубинский П. Труды... – Т.IV. – С. 9.

[53] Онищук А. Вказ. праця. – С. 112.

[54] Гайова Є. Вказ. праця. – С. 94.

[55] Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 6; Талько-Гринцевич Ю.Д. Народное акушерство в Южной Руси. – Чернигов, 1889. – С. 95.

[56] Шишацкий-Иллич А. Местечко Олишевка (Козелецкий уезд Черниговской губернии) в истории и этнографическом отношении // Черниговские Губернские ведомости. – 1854. – № 24. – С. 177.

[57] Савченко Ф. Родини, хрестини і похрестини // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1926. – Вип. 1 – 2. – С. 81.

[58] Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали. – Житомир, 1920. – С. 90.

[59] Несен І. Родини та христини на Півдні Волині // Українська родина: родинний і громадський побут. – К., 2000. – С. 91.

[60] Гайова Є. Вказ. праця. – С. 96.

[61] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Спб., 1993. – С. 162.

[62] Грушевський М. Постриження й инші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1926. – Вип. 1 – 2. – С. 83.

[63] ІМФЕ. – Ф. 14. – Од. зб. 448. – Зош. 1, 3; Од. зб. 449. – Зош. 1.

[64] Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888 – 1895 гг. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. – Т. XVI. – С. 25; Зеленин Д.К. Вказ. праця. – С.331; Ястребов В. Обрядовое пострижение детей // КС. – №10 – 12. – С. 1–2.

Олеся СТАСЮК
Київ

ЕТНОГРАФІЯ ГОЛОДОМОРУ НА ПОДІЛЛІ
(на матеріалах сіл Самгородок, Красне, Софіївка Козятинського району Вінницької області)

Колективізація зруйнувала традиційні форми і методи сільськогосподарського виробництва. Насильницькі методи виконання нереальних планів хлібопостачання розорили селянина, призвели до повного занепаду землеробства, зруйнували підвалини традиційно-побутової культури, яка складалась протягом століть. Намагаючись зламати опір проведенню колективізації, політбюро ЦК ВКП(б) спільно із центральним урядом обрали найжорстокіший шлях розправи з народними масами – голод.

Голодомор нищив не тільки фізичне та матеріальне життя людей, він спричинив до руйнації й духовну культуру, яка сприяє консолідації нації та державотворчим тенденціям.

Історики здебільшого займалися підрахунками кількості жертв. Мало висвітленими у вітчизняній історіографії є етнонаціональний та етнографічний аспекти голодомору. Щодо першого, то деякі історики, як українські, так і зарубіжні, пояснюють це тим, що й досі не віднайдено архівних документів, які безпосередньо підтверджували б цифри витрат від голоду.

Щодо етнографічного аспекту, то в науковій літературі поки що мало приділено уваги дослідженню явищу голодомору як засобу винищенню традиційно-побутової культури – це, зокрема, праці В. Сергійчука[1], В. Борисенко[2]. Тому тема етнографія голодомору є актуальною особливо сьогодні.

Фактичний матеріал зібраний під час польової експедиції 2002 року в селах Самгородок, Красне, Софіївка, Козятинського району, Вінницької області.

Ліквідація куркульства призвела до руйнації основних рис менталітету українського селянства: атеїзму, індивідуалізму, психологічної та господарської замкнутості. Основна маса колгоспників не могла відійти зразу від традиційних форм господарювання. До суспільного майна та худоби більшість селян ставились як до чужого, що спричинило виробленню психології не господаря, а стороннього спостерігача. Саме такий механізм господарювання помітно похитнув особливо в подальші роки голодомору сільську звичаєву культуру.

З усної історії старожилів дізнаємося: “У батька було шестеро коней, три корови, бик, жеребець. Якось вночі прийшли забрали тата, вивели все з хліва, ось так залишились удвох з сестрою. Потім якось кінь приходив, видно не було чим кормити, підійде до обійстя (двору) і дивиться такими голодними очима, такий сухий, шкура й кості.

Одного дня привели четверо корів, нічого не сказали та пішли. Я їм їсти давала, солому носила, воду. Через тиждень прийшли питають: чиї корови? Я кажу, що не знаю, а вони: а нащо їсти даєш? Я кажу, що ревуть, а мені жалко шоб не поздихали”[3].

Більшість селян з метою уникнути розкуркулення продавали своє майно, закінчували життя самогубством, що призводило до руйнації демографічної ситуації та цілісності традиційно-побутової культури села: “Стан будівель колгоспників надзвичайно поганий. Хати своєчасно не ремонтуються, будівлі розвалені, двори порозгорожувані, позаростали бур’янами”[4].

“А холодно було, палили ожередом, ламали колючину, стерню горнули, хати розшивали, і не палили, щоб нагрітися, а щось зварити, а в печі розгорнеш попіл, залізеш і спиш, в хаті мороз на стінах”[5].

Голод призводив до руйнації традиційних підвалин української сім’ї: матері, свідомо оберігаючи батька-годувальника, виганяли з хати дітей: “Мама татку краще їсти давала і сама, а

© Олеся Стасюк

ми троє встали зранку і вже на акації, листя шукаємо щоб поїсти. Мама боялися залишитися без тата, а дітей ще можна народити”[6].

Траплялися випадки, коли батьки відбирали в дітей їжу, що свідчить про затьмарення розуму, втрату почуття материнства: “У сусідів було троє дітей і всі померли”[7].

“Батько повернувся з Уралу з якоюсь жінкою і забрав до себе сина. Одного разу він приніс хліба, всі поїли, а його хлопчик вночі встав і наївся багацько. Батько пішов на роботу а мачуха набила його. Хлопчику 7 літ було. Не лікували, хотіли щоб вмер, а він вижив та й пішов від них”[8].

Траплялися поодинокі випадки, коли батьки їли своїх дітей. З вуст старожилів села Самгородка дізнаємося: “В Збаражі мати дітей своїх поїла. Родичі її взнали і повішали”[9].

“Сусідка спекла 11-річну дівчинку в печі, але не їла, сама себе вбила”[10].

“А в Сошанську була сім’я Цапи, шо в них по одному діти дівалися”[11].

“Була така сім’я 5 чи 6 дітей і до них бігав братів хлопчик. Старший син взяв вдарив його сокирою, а він впав і дуже кричав, а тоді мама наварила то діти наїлися. Мати цього хлопчика помішалася, жінку ту десь забрали, а дітей в дєддом”[12].

Глибока релігійність, яка завжди була провідною складовою української ментальності, втрачала свою дієвість: “Їздила підвода, забирали людей попід тинами, кидали в одну яму і мертвих і напівживих. Кинуть, а воно ячить бідне, пока кончиться. Ой, горе!”[13].

Апремська Олена Романівна розповідала: “На підводу забирали, воно ще бідне тріпається, ручками махає, ще такі живі були і кидали до ями. В селі Самгородок Іван Верняк був, на одній нозі, збирав на підводу, то прив’язував до дишля і тягнув, добивав, а вони бідненькі просяться: покиньте нас тут на дорозі! А він: ще завтра по вас їхати. А возив до лікарні до воріт, там раніше рів був, омивав будинок, а зараз горб, скільки там людей лежить, і тато мій теж там, а братіка на цвинтарі поховали, але не знаю де, ні хреста, ні могили”[14].

“Була в селі жінка висока, здорова баба Мельник, яка жила біля кладовища, сьогодні засипали покойника, ще не смеркло, вона витягнула і їла з дітьми. І на Лисинці (вулиця в Самгородку) Пакульська Марія з’їла своїх дітей. Люди знали, бачили”[15].

“Люди вмирали сім’ями, плакали, бо знали як поховали: без хреста, без труни і одягу”[16].

“Моя сестричка Соня була тоді в 3 класі, я дивилась на неї й думала: “Щоб ти скоріше вмерла”. Вона померла, а я зараз світа не бачу, плачу за нею...”[17].

“Якщо чужий, то там де помер десь на городі і закопали. Якщо були якісь рідні то завезуть на тачці, а на поминках посидять посумують і якщо мали за шо поставлять хрест. Одного хоронили на кладбищі, а чоловік такий вже слабкий, та й кажуть йому:

– Лягай, ти й так вже там.

А він:

– А ні, я ще похожу”[18].

“Тато мій помер у 33, мені було 5 років, то я пам’ятаю що замотали в рядно, кинули на грабарку (віз – *О.С.*) а ми барвінку нарвали, та й повезли на цвинтар. Де похований не знаю”[19].

Різко похитнулася в роки голодомору народна мораль та етика, яка постійно посідала чільне місце в звичаєво-правовій культурі українців: збільшилися масові крадіжки, люди вдавалися до самосудів (карали, калічили, на смерть забивали “злодіїв”): “Худобу крали часто. Батько ночував кожну ніч біля коня. Одного разу видно заснув, до хліва через вікно залізли злодії, розрізали коня і винесли через те ж вікно”[20].

“Не було ні котів, ні собак, ні мишей, ні жабів, навіть листя і трави. У нас була корова, спали з нею разом в хаті, бо це єдина надія на життя. А в сусідів корову вкрали, зимою взули у валянки і вивели з хліва, залишивши їх ні з чим”[21].

Незважаючи на дуже складні умови, сиріт та підкинутих дітей намагалися брати односельчани, малодітні та бездітні родини. Численними були випадки, коли більш заможні господарі брали на виховання дітей у живих батьків: “В нас була корова, і тримали її в хаті, разом з усіма, давали всім по чуть молока, і годували сусідського хлопчика-сироту”[22].

“Дівчина з гарною довгою і чорною косою вмирала, а її взяли на підводу кинули. Комусь захотілося відрізати для себе її косу. До неї – а вона очі відкрила. То якісь люди забрали її собі і відходили, вона от недавно померла”[23].

В роки голодомору практично не відзначали народних та релігійних свят, що були засобом стабілізації держави, інститутом для соціалізації людини. Малопоширеним явищем були ве-

сілля, родини, хрестини, "парубки та дівчата не збиралися на вечорниці, зовсім не співали" [24], що порушувало соціо-вікову динаміку суспільства. Адже відсутність компонентів святково-обрядової культури порушувало синкретичну єдність, цілісну систему традиційно-побутової культури. Очевидці згадують про це так:

"Втіхара робили хрестини. Попи переодягалися в простих людей, прийде до хати, одіне рясу і похрестить. А на свята так готовляться, що ні з чого, а шось зробить, бо це Великдень... На поминках посидять, посумують... В сім'ї була ай яка дисципліна, без батька, без матері шагу нікуди не зробиш, ні добра, ні зла, нічого не можна взяти без разрішенія"[25].

Людям того часу було не до розваг і спілкування. Як свідчать жителі с. Самгородка: "Які вечорниці, бідні дивилися де б лободи наварити і наїстися. Батюшок не було десь поділись"[26].

Як відзначали народні та релігійні свята очевидці розповідали: "А на свято, на Паску, була жменя гороху і стільки ж муки, то мати горох стерла і зробила по пиріжку, то це таке було свято"[27].

"Совєтська власть запрещала святкувати, але святкували і дітей хрестили, батюшка приходив вночі, переодягався, а йшов як простий чоловік"[28].

"Ніяких празників, батюшок не було, з церкви зробили магазин"[29].

Представники влади втручалися в особисте життя селян, чинили свавілля до людей: "Зайшли до хати, рушники з образів познімали, образи порозбивали"[30].

Апремська Олена Романівна розповідала: "Ми мали жорна і корову, то в 1933 р. прийшли корову забрали, а жорна розбили, а ми плачемо. Прийшов дядько, каже: Романе, хай діти не плачуть, я візьму круг і зроблю жорна, то тато вмер, а ми жорнами цілий рік заробляли собі їсти"[31].

Голод відбився на всіх сторонах життя суспільства, особливо на побуті. Сільське ремесло у 1932 – 1933 році відійшло на другий план, адже найперше, що хвилювало людей, – що і де можна поїсти. Але деякі спогади очевидців дали можливість скласти уявлення про рівень функціонування ремесел та промислів на Поділлі в часи голодомору.

Як свідчить донька шевця з с. Самгородок: "Татко сапожник був, влітку в колгоспі, а зимою шив чоботи, всі замовляли. Хтось приносив полатати, хтось пошити. А в 1933 р. не було з чого шити, то він лиш латав, за товч, може ще щось хто дасть, так і жили. А потім перестали ходити. Тоді татко взяв мамині шерстяні хустки, гарні такі, і спідниці, тай повіз на Кавказ міняти на хліб. Коли приїхав, то ноги попухли, тай мама більш не пустила. В кінці 1933 р. знов почали приносити взуття, в п'ятницю приносили, а в понеділок забирали. Страшно не любив, коли взуття під ноги кидали.

А у дядька Миколи була машинка, він шив одяг, тато пізніше працював з ним. В 1933 р. дядько Микола нічого не шив, ніхто не заказував. Приходили лиш по олію, якусь ниточку треба, або по каганець, це – якщо дуже необхідно. А так, темно – лягай спати, видно – вставай, йди трави нащупай, акації нарви, щоб щось поїсти, цілий день шукаєш"[32] .

В 1933 р. люди не сиділи без роботи, не чекали смерті, хто міг той працював.

Очевидці з с. Самгородок розповідали: "Аякже, і в голод робили. Коноплі сіяли, били, чесали, пряли, мотали, а в селі були ткачі, ото їм віднесеш, даси щось, то вони і ткали"[33].

"І ткали в 1933 р., адже це не скоро, цілий рік треба. Візьмемо те полотно у бузину викрасимо, тай спідниця готова і босоніж. В кого були коноплі, то щось робили, одягатися ж треба. А так старий одяг перешивали, і в старому ходили, не до того тоді було. Ходили в тому, що залишилося, з плеча на плече, одне зняло друге оділо"[34].

Старожили с. Самгородка згадували про вбрання, яке носили в 1933 р.: "А я дівка була, мама полотно візьме в бузину викрасить і спідниця така, а сама боса, холодно"[35].

"Зимою холодно, чоботи нема за що полатати, обмотаєш гонучами, тай підеш на роботу. Доношували старе"[36].

В голод була потреба в домашньому начинні, тобто виготовлення макогонів, якими розтирали зерно, насіння, листя; варешки (великі ложки – *О.С.*), ложки, сита. Адже, якщо люди щось могли роздобути поїсти, так це товч на фермах, а її треба було просіяти, відділити муку від зерна.

Щодо гончарних виробів мені казали: "Була цегельня, а там робили тарілки, макітри, горщики, глечики. В голод теж робили, але дуже мало і ніхто майже не купував, не треба було, бо не мали що їсти"[37].

Комнезами, ті, що забирали останнє в людей – розбивали жорна, забирали реманент у кустарів[38], через що багато з них переставали працювати, не маючи змоги і потрібних знарядь праці.

Як тільки почався голод на селі, кустарі не маючи ринку збуту своїх товарів та послуг, не маючи землі, теж почали вмирати.

До 1 грудня 1932 року обліку жертв ніхто не здійснював.

Аналогічна ситуація була і в інших населених пунктах Поділля. За далеко неповними даними, почерпнутими із звітів сільських рад, про кількість померлих кустарів, дізнаємося: станом на 15 лютого 1933 року в Немирові померло 7 кустарів, у Тульчині – 47 смертних випадків, у Проскурові – 22 випадки[39].

Невідомо, скільки ми втратили обдарованих і талановитих майстрів на Поділлі за один 1933 рік. Вони могли б навчати підростаюче покоління і дивувати світ своїми виробами.

Незважаючи на утиски з боку влади, народні маси відображали стан тогочасного побуту та умов життя за допомогою фольклору – складника духовної культури. Суцільна колективізація, нереальні плани хлібозаготівлі, жорстокі методи загального примусу, голод знаходили відображення в усній народній творчості.

Куди йдеш, куди йдеш,
Куди шкандибаєш?
Іду в Соз на поправку
Хіба ти не знаєш?
Батько в Созі, мати в Созі,
Діти плачуть по дорозі.
Нема хліба, нема сала,
Бо Совецька власть забрала.
Вийду я на город,
Подивлюсь на грядку.
Ой пішов би я у Соз
Там нема порядку.
Оддав коні, оддав воза,
А сам седю коло Соза;
Бо у Созі добре жить
Один робе, дев'ять спить[40].

Особливої популярності набули частівки, що віддзеркалювали загальне злиденне життя селян та їхню незахищеність перед місцевим керівництвом: Голодне життя народ так оспівав у частівках:

Встань, Володю, подивися,
До чого ми дожилися:
Ні корови, ні свині,
Тільки Сталін на стіні[41].

* * *

Батьку Сталін, подивися,
Як ми в созі розжилися:
Хата раком, клуня боком,
Троє коней з одним оком.
А на хаті серп і молот,
А у хаті смерть і голод,
Ні корови, ні свині,
Тільки Сталін на стіні.
Не шукайте домовину,

Батько з'їв свою дитину.
З бучом ходить бригадир,
Виганяє на Сибір[42].

Особливу увагу слід приділити вивченню способів виживання населення в часи голодомору. Як свідчать люди, що пережили голод 1932 – 1933 рр. у с. Самгородок: "Тітка дасть мені лапців з (млинці з листя – *О.С.*) вишень і з лободи і бутилку молока. Я піду корову пасти, молоко вип'ю, а ці лапці викину і до вечора живу. А дядькові-бригадирові давали кусочок хліба на роботі, то йому було легше"[43].

Люди у селах біля річок рятувалися ловлею риби. Зі свідчень Кухар Надії Миколаївни: "А ми бідні, голодні, равлики їли, черепахи такі круглі, знаходили в річці, а найгірше весною, вже нічо не було. Брали рапс, толочили в макітрі і пекли, ні солі, нічо"[44].

Ланова Надія Романівна, яка теж жила біля річки в 1933 р., розповідала: "Тато ловив рибу, мальок лишав нам їсти, а велику пішов обміняв на сито і макогона, і у євреїв обміняв на риб'ячий жир, щоб було на чому пожарити мальок"[45].

У с. Самгородку, як і у багатьох містечках Поділля, було багато євреїв. Ланова Надія Романівна, мати якої працювала у єврея, розповідала: "Він бачить що жінки роблять, то дасть муки, круп. Мама прийдуть, візьмуть жменьку муки, буряк, солі і печеться, похоже на коров'яка, але їли. Ми одне від одного не ховались їсти. А я пішла на город, там був мак, ще зелений, то я дві маківки з'їла, то такий сон склонив, спала на дорозі. Тато рибу ловив і міняв євреям на макуха і з нього бурду варили. А мальок сікачем посічем, трохи картошки і на риб'єму жиру, то це було саме вкусніше"[46].

Подекуди в селах сільська влада таємно давала селянам хоч зіпсовані продукти.

Зі слів жительки с. Самгородок: "В сільські раді отсипне виписували, Житкевич такий був, – гнилу квасолю, горох давали, щоб ми їли"[47].

Бойко Марія Яківна про життя в 1933 р. казала: "Ми корову обміняли на зерно. А тато забрав мамині золоті сережки і обміняв на 20 кг білої муки, то як вже хтось заслаб, то мама коржика спече чи галушок"[48].

Сташевська Атноніна Іванівна, якій у 1933 р. було вісімнадцять років, ходила на роботу у колгосп в с. Самгородок. "Я сапаю висадки (буряк, посаджений на насіння – *О.С.*), вирву буряк, а нам тюльки дадуть, то я їм з буряком"[49].

Ільчук Євдокія Василівна згадувала: "Ми з мамою на висадки ходили в с. Красну, то мама мені під хустку буряка і собі, то несемо додому два буряка. Ходили по полях збирали гнилу картоплю, мати розується, а я в ці холяви бараболі накраду і ледве йду. Потім дерли і їли, то я зараз деруни не їм, я вже наїлася"[50].

Селяни використовували в їжу "траву, бур'ян, листя з акації, гичку, яблука"[51].

Голодомор… Це страшне слово уособлює смерть, муки, невимовне горе і страждання… Скільки життів втрачено, скільки сліз виплакано, скільки пісень не доспівано! Це одна із найжахливіших сторінок нашої історії, про яку ми не можемо і не маємо права забувати.

Народна пам'ять – невичерпне джерело. Поки існують свідки, очевидці, ми повинні якомога ретельніше зафіксувати від очевидців малодосліджений фактичний матеріал про специфіку життєдіяльності населення 30-х рр. XX ст.

---

[1] Сергійчук В. І. Як нас морили голодом. – К., 1996. – 129 с.; Сергійчук В.І. Як нас морили голодом. Вид. 2-е доповнене. – К., 2003. – 252 с.

[2] Борисенко В.К. Куца наша пам'ять. (Етнографічно-фольклорні матеріали про радянську владу в Україні) // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. Випуск 12. – К., 2002. – С. 101–102.

[3] Зап. автором 2002 р. від Кухар Надії Миколаївни,1917 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[4] Державний архів Вінницької області. (Далі – ДАВО).– Ф. Р-595. – Оп. 5. – Од. зб. 66. – Арк. 4.

[5] Зап. автором 2002 р. від Ільчук Євдокії Василівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[6] Зап. автором 2002 р. від Бойко Марії Яківни, 1919 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[7] Там само.

[8] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[9] Зап. автором 2002 р. від Новіцького Юліана Миколайовича, 1926 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[10] Зап. автором 2002 р. від Лук'янчук Юзефи Карлівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[11] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[12] Зап. автором 2002 р. від Бойко Марії Яківни, 1919 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[13] Зап. автором 2002 р. від Лук'янчук Юзефи Карлівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[14] Зап. автором 2002 р. від Апремської Олени Романівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[15] Там само.

[16] Зап. автором 2002 р. від Кухар Надії Миколаївни,1917 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[17] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[18] Зап. автором 2002 р. від Новіцького Юліана Миколайовича, 1926 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[19] Зап. автором 2005 р. від Новіцької Веліни Вікторівни, 1928 р. н., с. Красне Козятинського р-ну Вінницької обл.

[20] Зап. автором 2002 р. від Бойко Марії Яківни, 1919 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[21] Зап. автором 2002 р. від Мельник Олени Іванівни, 1925 р. н., с. Софіївка Козятинського р-ну Вінницької обл.

[22] Там само.

[23] Зап. автором 2002 р. від Лук'янчук Юзефи Карлівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[24] Зап. автором 2002 р. від Новіцького Юліана Миколайовича, 1926 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[25] Там само.

[26] Зап. автором 2002 р. від Кухар Надії Миколаївни,1917 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[27] Зап. автором 2002 р. від Ільчук Євдокії Василівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[28] Зап. автором 2002 р. від Ланової Надії Романівни, 1923 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[29] Зап. автором 2002 р. від Кухар Надії Миколаївни,1917 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[30] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[31] Там само.

[32] Зап. автором 2002 р. від Бойко Марії Яківни, 1919 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[33] Там само.

[34] Зап. автором 2002 р. від Черниш Надії Вікторівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[35] Зап. автором 2002 р. від Апремської Олени Романівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[36] Зап. автором 2002 р. від Ланової Надії Романівни, 1923 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[37] Зап. автором 2002 р. від Ільчук Євдокії Василівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[38] Зап. автором 2002 р. від Апремської Олени Романівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[39] ДАВО. – Ф. Р-489. – Оп. 2. – Од. зб.151. – Арк. 2.

[40] Валентина Борисенко Куца наша пам'ять // Етнічна історії народів Європи: Збірник наукових праць. Випуск 12. – К., 2002. – С.101.

[41] Зап. автором 2005 р. від Новіцької Веліни Вікторівни, 1928 р. н., с. Красне Козятинського р-ну Вінницької обл.

[42] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[43] Зап. автором 2002 р. від Черниш Надії Вікторівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[44] Зап. автором 2002 р. від Кухар Надії Миколаївни,1917 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[45] Там само.

[46] Зап. автором 2002 р. від Ланової Надії Романівни, 1923 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[47] Зап. автором 2002 р. від Апремської Олени Романівни, 1914 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[48] Там само.

[49] Зап. автором 2002 р. від Сташевської Антоніни Іванівни, 1915 – 2003 рр., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[50] Зап. автором 2002 р. від Ільчук Євдокії Василівни, 1922 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

[51] Зап. автором 2002 р. від Новіцького Юліана Миколайовича, 1926 р. н., с. Самгородок Козятинського р-ну Вінницької обл.

Адріана ПЕЛЕШКО
Київ

РОЛЬ ЦЕРКВИ ТА ПРОСВІТНИКІВ У ПІДГОТОВЦІ ГРЕЦЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ 1821 року

Проблема співвідношення церкви й революції має особливе значення для вивчення історії грецького національно-визвольного руху. З одного боку, з'ясування питання про церкву дозволяє виявити її дійсну роль у житті суспільства й вплив на розвиток соціальних процесів, а з іншого боку – специфіку національної самосвідомості греків того часу.

За минулі майже два століття вийшла певна кількість робіт, присвячених подіям національно-визвольної боротьби грецького народу проти османського панування. Історіографія проблеми свідчить про те, що історики неодноразово зверталися до висвітлення різних аспектів боротьби і подальшої долі молодої незалежної держави та її місця на політичній карті Європи.

В історіографії грецької революції 1821 року роль церкви та грецького просвітництва у підготовці повстання представлена досить широко. Цінний матеріал для дослідження даної теми містять праці учасників революції: Фотакоса[1], Германа Патрського[2], К. Метаксаса[3], Макріяніса[4]. Існує ряд праць російських вчених XIX ст.[5] Зокрема, Курганов Ф. аналізує механізм управління в церкві молодої грецької держави[6]. Дослідник Ординський Б.І. розглядає постать Адамантіоса Кораіса як просвітника нових греків[7]. В історіографії XX ст. цією проблемою займалися такі дослідники, як А. Улунян[8], Г.А. Арш[9], К.Н. Леонтьєв[10], О.Є. Місюревич[11]. Серед праць зарубіжних істориків, які займалися проблемами ортодоксальної церкви у незалежній Греції (1821 – 1852 рр.) та історією взаємовідносин країн Європи і молодої Грецької держави, треба відзначити роботи А. Чарльза[12], Домни Донтас[13], Джона Левандіса[14].

На початку XIX ст. грецька церква входила до складу Константинопольського Патріархату. Патріархові, крім влади, наданої церковними канонами (призначати та звільняти єпископів, судити клір тощо), турки надали повноваження цивільної влади над християнським населенням імперії. Християни безумовно підкорялися церковному суду в питаннях шлюбу й спадкування. Патріархія була формально незалежною від Порти: патріарх обирався християнами, розглядати скарги на єпископів та їхній арешт Порта могла тільки за згодою патріарха. З іншого боку, патріарх був зобов'язаний стежити за лояльністю своїх підопічних стосовно влади, а за безладдя відповідав головою.

Такий порядок мав для грецької церкви вкрай негативні наслідки. З одного боку, він усував перешкоди на шляху росту імперських домагань у Константинопольській патріархії, котра поступово підкорила собі національні Церкви народів, завойованих турками. Так, після падіння Тирновського патріархату всі його єпархії прибрав до рук Константинопольський патріарх. У 60-і роки XVIII ст. Константинопольський патріарх Самуїл підкорив собі болгарську Охридську й сербську Печську архієпископства, які лишалися ще формально незалежними. У негрецьких районах активно проводилася еллінізація, впроваджувалася грецька мова, національне духівництво замінялося грецьким. Все це створювало ґрунт для майбутніх церковно-національних конфліктів, таких як затягнутий на десятиліття Греко-болгарський церковний конфлікт 1860 – 1870-х рр.

З іншого боку, оскільки претендент на патріарший престол при вступі на посаду повинен був заплатити мито, що не мало чіткої величини, крім інтриг фанаріотів, котрі брали участь у виборах патріарха (а обрання проводилося вузьким колом осіб, а не помісним собором), усе визначалося тим, хто більше заплатить. Можна зробити висновок, що патріарший престол продавався, як на біржі. Симонія (продаж церковних посад) ввійшла у плоть і кров грецького кліру.

© Адріана Пелешко

Столичне духівництво було так зосереджено на своїх особистих справах, що Патріархія все більше губила живий зв'язок із церковними структурами на місцях, особливо у віддалених від столиці єпархіях[15]. Створювалися передумови для того, щоб у критичній ситуації місцеве духівництво поводилося незалежно від центра. Російський богослов Ф. Курганов також дійшов висновку, що головною причиною приниженого становища кліру, зловживань і корупції серед духівництва було "дарування Константинопольському патріархові цивільної влади, його призначення цивільним главою всіх підданих Туреччини православного віросповідання і його васальні відносини з Портою. Згідно з положенням патріарха поставлений й інший клір грецької Церкви, особливо ж вищий прошарок його – митрополити, архієпископи і єпископи. Турецький уряд звільнив його від хараджа (поголовної податі) – самого ненависного для християн податку – і тим висунув його з ряду знехтуваної райї (череди); цей клір і пригнічує християн через єпископів і взагалі поставив духівництво в такі ж самі відносини з народом, в яких перебувають поміщики до своїх селян. Тому клір грецький, переважно ж вищий прошарок його й наближений до уряду, є більше охоронцем інтересів Порти, аніж народу"[16]. Таким чином, Ф. Курганов відзначає розподіл усередині самого духівництва за соціальним принципом. Із цією думкою згодний і Р. Клогг, котрий, оцінюючи в цілому позитивно діяльність Церкви в період туркократії, відзначає і певні антицерковні настрої в народі. При цьому він посилається на англійського мандрівника, який побував у Греції в 1820 р. і якому селяни скаржилися, що страждають від трьох бід: священиків, кодзабасів і турок (причому саме в такому порядку)[17].

Під час османського ярма грецьке православ'я переживало тяжкі часи не тільки в церковно-адміністративному відношенні. Розкол між столичним і провінційним духівництвом пояснювався ще й занепадом освіти, загальним зниженням рівня грамотності.

При майже повній відсутності світської освіти єдиними культурними центрами в період османського панування були монастирі. В кожному з них мала бути бібліотека, але поступово ці бібліотеки прийшли в занепад. Незважаючи на це, беззаперечною була заслуга церкви у збереженні національної культури й нації як такій, тобто мови, віри й освіти, відповідно до критеріїв національної ідентичності. "Цілком можливо, що нацією була би зовсім втрачена грецька мова, якби її не врятувала церква", – стверджує митрополит Герман Патрський[18]. Про те ж саме пише й Фотакос[19]. Це відбулося, в першу чергу, завдяки богослужінню й богослужбовим книгам. Одночасно епоха туркократії викликала до життя таке явище як таємні школи (κρυφα σχολεια). Вони звичайно розташовувалися у притворах храмів і часто функціонували ночами. Викладали в них здебільшого священики, особливо при відсутності вчителя[20]. Там можна було одержати лише початкову освіту: навчитися читанню по Псалтирю й основам церковного співу. Проте, внесок цих шкіл у збереження грецької культури оцінюється високо. Самі греки вважають, що таємні школи, поряд із грецькими училищами в Диміцані, Смірні, Афінах, на Хіосі, в Яніні, а також у Венеції, Одесі, Бухаресті стали тим "троянським конем", "з якого вийшли герої великої революції 1821 р."[21].

Провінційне духівництво, особливо нижче, оскільки жило в тих же умовах, що і його паства, часто саме було провідником національно-визвольних ідей і проповідувало з амвона не тільки християнську чесноту. "Архієреї, – пише Фотакос, – дозволяли священикам читати в церквах молебні Богові, аби Він зміцнив греків у майбутній боротьбі; а духівникам та іншим клірикам дозволяли під час сповіді підбурювати греків до повстання"[22]. Більше того, деякі архієреї складали спеціальні молитви про рятування від турків.

Отже, церква за часів османського панування грала в цілому позитивну роль у житті грецького народу й об'єктивно сприяла визріванню національно-визвольних ідей. Особливі повноваження Константинопольського патріарха сприяли національній консолідації, хоча й розкладаюче діяли на саме духівництво. Консервативна політика патріархії пояснювалася також острахом погромів і репресій з боку турецької влади. Беззаперечною є заслуга церкви у справі збереження національної ідентичності греків: церква оберігала мову й віру, підтримувала якщо не освіту, то, принаймні, рівень елементарної грамотності населення.

У грецьких землях епоха Просвітництва наступила трохи пізніше, ніж у Західній Європі, приблизно у другій половині XVIII ст. Російський дослідник А. Улунян умовно позначив у цьому процесі два етапи, межею між якими стала Французька революція[23]. У грецькій історіогра-

фії розроблена більш докладна періодизація Просвітництва. Великий фахівець із проблем грецької культури К. Дімарас вважає правомірним розділити історію грецького Просвітництва на три етапи. Перший етап – середина XVIII ст. – 1774 р. – Дімарас пов'язує з ім'ям Вольтера, тому що в цей час твори великого французького мислителя перекладаються на грецьку мову, його ідеї проникають у середовище освічених греків. К. Дімарас називає цей період Передпросвітництвом, оскільки це був час, коли почалося засвоєння західних ідей. Власне Просвітництвом К. Дімарас визначає другий етап, окреслюючи його 1774 р. – кінець XVIII ст., початкова межа якого припадає на рік підписання Кючук-Кайнарджийського договору (1774 р.) між Росією та Османською імперією. Цей договір створив досить сприятливі умови для розвитку грецької економіки й культури. У цей час письменники вже шукають рішення власне грецьких проблем з позицій Просвітництва: це Д. Катардзіс і прихильники запропонованого їм способу вирішення мовного питання, Рігас Велестинліс, що висунув ідею федеративної держави для балканських народів. Третій і заключний етап грецького Просвітництва припадає на першу чверть XIX ст. до 1821 р., він орієнтований на ідеологічну підготовку національного звільнення й створення незалежної держави. Найвизначніший представник цього періоду – А. Кораіс.

У грецькому Просвітництві можна виділити два напрями: теоретичне, тобто розвиток суспільної думки, і практичне, тобто діяльність з розширення мережі навчальних закладів і підвищення рівня освіти. Тому епоху Просвітництва в Греції часто називають новогрецьким Відродженням. Центрами грецької культури на той час були міста Венеція, Париж, Відень, столиці Дунайських князівств Яси й Бухарест, на території Османської імперії – Яніна. Головними провідниками ідей Просвітництва серед греків були фанаріоти, оскільки вони були тісно пов'язані із французькими освітою і культурою. Велике значення мали Іонічні острови й Венеція, що пов'язували Грецію з Європою через італійську культуру, а також греки діаспори, серед яких було багато меценатів. Розповсюджувачами західного впливу були й купці, котрі, як помітив Фотакос, везли на кораблях з Європи не тільки товари, але й ідеї[24].

У грецькій історіографії прийнято вважати, що разом з носіями Просвітництва знаходились також і його супротивники. Вважається, що найбільший опір Просвітництву здійснювала церква. З іншого боку, американський дослідник Ч. Фрезі цілком слушно говорить про те, що Патріархія була енергійною захисницею грецької освіти[25], підтвердженням чого служить практична діяльність церкви. У період турецького ярма Патріархія створила й підтримувала цілу мережу навчальних закладів, у яких викладалися, у першу чергу, церковні дисципліни. Ще патріархом Геннадієм Схоларієм (1453 – 1459) була заснована Патріарша школа в Константинополі. У другій половині XVII ст. відкрилася школа в м. Яніні, де викладав Євген Вулгарис, згодом поставлений на чолі заснованої в 1753 р. Академії у Ватопедському монастирі в Афоні. Були відомі також Мосхопольска й Патмосська школи. Судячи з того, хто в них викладав, ці школи не уникли впливу ідей Просвітництва: Є. Вулгарис був перекладачем не тільки Вергілія, але й Вольтера, а його соратник Н. Феотокіс надрукував книгу з викладом вчення цього великого французького мислителя. Крім того, за свідченням Феотокіса, священики, що підтримували ідею повстання, вважали його релігійно виправданим, оскільки Бог усіх людей створив вільними[26].

Консервативна політика Патріархії викликала відповідну реакцію просвітителів. Наприклад, у відповідь на "Отєчєскоє повчання" Адамантіос Кораіс написав "Братське повчання", у якому закликає греків до повстання. Взагалі, А. Кораіс дуже багато зробив для розвитку грецької культури й освіти. Він відомий як мислитель, публіцист, видавець. Кораіс друкував у першу чергу давньогрецьких авторів: Гомера, Гіппократа, Марка Аврелія, байки Езопа. Він багато жертвував на розвиток народної освіти, даром розсилав сотні екземплярів виданих їм книг, тому що був переконаний, що бажання волі зростає в душі людини завдяки освіті. Кораіс уособлює цілий напрямок у національно-визвольному русі. Фотакос говорить, що саме національно-визвольний рух мав би "поліпшити й поширити освіту шляхом заснування шкіл скрізь, де проживали греки й християни на Сході, так щоб увесь світ просвітився, і через грецьку освіту об'єдналися дух і ціль греків, і в такий спосіб склалася б сильна держава з єдиною вірою"[27].

Ідею Кораіса підтверджує митрополит Герман Патрський, який писав, що освічені греки у XVIII ст. ще важче переносили османське ярмо і в них усе сильніше ставало бажання волі[28].

Освіта переконувала, що "відмовитися від своєї волі – це означає відмовитися від своєї людської гідності, від прав людини, навіть від її обов'язків"[29]. Таким чином, греки запозичили ідею європейського Просвітництва про соціальне звільнення, але трансформували її в ідею звільнення національного. Одягаючи ж свою національну ідею в православні вбрання, вони поводились у точній відповідності з думкою Руссо, що "при народженні націй релігія є знаряддям політики"[30].

Освіта вносить у свідомість греків почуття історизму. Видання античних авторів, розширення системи освіти прищепили грекам свідомість свого зв'язку з античністю, але цього було замало; тому для більшості греків, які насправді не знали історії, почуття історичної спадкоємності від античної стародавності залишалося всього лише почуттям. Таким чином, накладення античної традиції, що відроджувалася, на візантійсько-православну і привело греків до того, що "віра й національна свідомість ототожнилися й хрест став національно-політичним символом"[31].

Грецька суспільна думка йшла в межах західної освіти. Головним підсумком грецької освіти була не стільки модернізація, скільки вестернізація суспільної свідомості. Однак, ідея лібералізації суспільного життя не одержала на той час широкого поширення серед греків, вона була надбанням декотрих освічених людей (частіше представників діаспори) і знайшла своє відображення в створенні першої грецької конституції, яка залишилася лише на папері, в той час як ідея національного звільнення отримала від освіти потужне підживлення. Іншими словами, той самий дух індивідуалізації, що у Франції перетворився на звільнення особистості від станових уз і руйнування старих соціальних зв'язків, на грецькому ґрунті перетворився в заклик до звільнення нації.

Практична діяльність просвітителів, а саме: розширення мережі навчальних закладів, видання творів античних авторів і сучасних західноєвропейських письменників і філософів (Вольтер, Корнель, Расін, Боккаччо), поява перших грецьких газет ("Ефемеріс" й "Логіос Гермес" у Відні, "Афіна" й "Меліса" у Парижі) – все це значною мірою сприяло національній консолідації греків, що мешкали як в Османській імперії, так і за її межами.

Епоха освіти в Греції завершується 1821 роком, початком війни за незалежність. "Те, що в епоху освіти належало сфері розуму, повинне було бути переведене в суспільну колективну дію. У суспільній колективній дії мусила бути виявлена ця віра людини в те, що він… зовсім вільно й самочинно може змінювати людське суспільство, змінювати ходу історії, що він у цьому відношенні нічим не зв'язаний, що він повинен проголосити й здійснити своє право й волю"[32].

Важливим стимулом розвитку визвольної ідеології стала Велика Французька революція й ідеї європейської освіти, перенесені на грецький ґрунт. Вони сприяли становленню нової риси – історизму – у свідомості греків, а також розвитку практичного освітництва, розширенню мережі навчальних закладів і впровадженню європейської освіти. Саме завдяки ідеям освіти греки стали усвідомлювати себе греками, а не ромеями, оскільки Османська імперія, продовжуючи традиції Візантії, була наднаціональною, тобто ділила своїх підданих за конфесіональною, а не національною ознакою.

Особливу роль у підготовці національного звільнення зіграла церква. Православна ідеологія, безумовно, суперечить розвитку будь-яких форм національної самосвідомості, пропонованих освітою. Напередодні революції, однак, ідеї освіти в представників духівництва посідають таке ж чільне місце, як і християнські. З іншого боку, слід зазначити величезний внесок церкви у збереження національної ідентичності – віри, мови й освіченості у період турецького ярма. Ця заслуга церкви підтримувала її суспільний авторитет і сприяла тому, що національно-визвольний рух на певному етапі набув релігійного забарвлення.

---

[1] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960.

[2] Γερμανος Π.Π. Απομνημονευματα. – Αθηνα, n.d.

[3] Μεταζας Κ. Απομνημονευματα. – Αθηνα, n.d.

[4] Μακρυγιαννης. Απομνημονευματα στρατηγου Μακρυγιαννη. // Απαντα Μακρυγιαννη. N.p., n.d. T. 1.

[5] Див.: Анфим, игумен. Церковь Королевства Новогреческого // Прибавления к “Смоленским епархиальным ведомостям”. – 1866. – № 19; Палеолог Г., Сивинис М. Исторический очерк народной войны за независимость Греции и восстановления королевства при вмешательстве великих держав России, Англии и Франции. – Т. 1–2. – СПб., 1867; Феоктистов Е. Борьба Греции за независимость. – СПб., 1863.

[6] Курганов Ф. Устройство управления в Церкви Королевства Греческого. – Казань, 1871.

[7] Ордынский Б.И. Адамантий Корай, просветитель новых греков. // Русская беседа. – 1857. – Кн. 3

[8] Улунян А. Политическая культура греческого и болгарского Просвещения (к. XVIII – нач. XIX вв.). // От Просвещения к революции: из истории общественной мысли нового времени. – М., 1990.

[9] Арш Г.Л. Ригас Велестинлис – греческий революционер-демократ, борец против османского ига (его практическая революционная деятельность). // Балканский исторический сборник. – Вып. 1. – Кишинев, 1966.

[10] Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. – М., 1992.

[11] Мисюревич О.Е. “Восстань, о Греция, восстань!” Рождение греческой независимости глазами современников. – Симферополь, 1998.

[12] Charles A. Frazee. The Orthodox Church and Independent Greece, 1821 – 1852.

[13] Domna Dontas. Greece and the Great Powers 1863 – 1875, IBS. – Thessaloniki, 1966.

[14] John Levandis. The Greek Foreign Debt and the Great Powers 1821 – 1889. New York, 1944.

[15] Runciman S. The Great Church in Captivity. – Cambridge, 1968. – P. 223.

[16] Курганов Ф. Устройство управления в Церкви Королевства Греческого. Казань, 1871. – С. 59 – 60.

[17] Clogg R. Συντομη ιστορια της Νεωτερης Ελλαδας. – Αθηνα, 1992. – P. 68.

[18] Γερμανος Π.Π. Απομνημονευματα. – Αθηνα, n.d. – Σ. 75.

[19] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 38.

[20] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 44.

[21] Παπαγιαννης Α. Μαντινειακα μοναστηρια. – Αθηναι, 1977. – Σ. 219.

[22] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 56.

[23] Улунян А. Политическая культура греческого и болгарского Просвещения (к. XVIII – нач. XIX ст.). // От Просвещения к революции: из истории общественной мысли нового времени. – М., 1990. – С. 209.

[24] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 53.

[25] Frazee Ch.A. The Orthodox Church and Independent Greece. 1821 – 1852. – Cambridge, 1969. – P. 7.

[26] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 56.

[27] Φωτακος. Απομνημονευματα. – Αθηναι, 1960. – Σ. 25.

[28] Γερμανος Π.Π. Απομνημονευματα. – Αθηνα, n.d. – Σ. 75.

[29] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1938. – С. 8.

[30] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1938. – С. 37.

[31] Κορδατος Γ. Η κοινωνικη σημασια της ελληνικης επαναστασεως του 1821. – Αθηναι, 1977. – Σ. 62.

[32] Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. – С. 113.

Іван ВОРОТНЯК
Чернівці

ЗАХОДИ ІНТЕНСИФІКАЦІЇ В ЗЕМЛЕРОБСТВІ БУКОВИНИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СПРИЙНЯТТЯ СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ (середина XIX – початок XX століття)

Період другої половини XIX – початку XX ст. в економічному житті Буковини характеризується переходом до ринкових відносин як у промисловості, так і в сільському господарстві. Значне збільшення чисельності населення краю у 2,1 рази[1], особливо неземлеробського, у пореформений період (після 1848 р.) і відповідно зростання попиту на продукцію сільськогосподарського виробництва вимагали проведення заходів інтенсифікації рільництва, які сприяли б розвиткові агрокультури краю. В цей час під впливом ринкових відносин та за сприяння австрійської влади здійснюються нововведення в рільництві краю: вводиться багатопільна сівозміна, використання органічних та штучних добрив, а також з'являються землеробські знаряддя фабричного виробництва. Процес впровадження інновацій розглядався в історичній науці певною мірою однобічно: в радянській історіографії[2] загальноприйнятою була думка, що нововведення використовували тільки заможні поміщики, а прості селяни, у зв'язку з тим, що це вимагало значних коштів, продовжували вести господарство дідівськими екстенсивними методами. З сучасних дослідників, які по-новому висвітлюють економічну історію краю, слід відзначити В. Ботушанського, який у своїй монографії, присвяченій сільському господарству Буковини[3] даного періоду, об'єктивно висвітлює всі аспекти аграрного розвитку краю, не залишаючи поза своєю увагою і таке питання, як впровадження інновацій у сільському господарстві. Зокрема автором проаналізовано заходи, вжиті місцевою владою, спрямовані на фінансову підтримку у справі впровадження передових методів господарювання в рільництво Буковини. Однак, справа далеко не обмежується лише фінансовою стороною, необхідно враховувати ще й ментальність селянина, ставлення його до всього нового, що не вписується в традиційне розуміння ведення господарства, а також і відсутність нагальної потреби вдосконалювати методи ведення господарства. Тому автор даної статті робить спробу проаналізувати особливості селянського сприйняття заходів інтенсифікації у землеробстві.

Тогочасне українське населення Буковини, як і інших регіонів України, можна віднести до традиційного суспільства, яке базувалося на сільському господарстві, тобто на виробництві та збереженні продуктів харчування. Цьому суспільству була абсолютно чужою ідея, яка пустила коріння на Заході, що природа є пізнавальною системою, успішне вивчення якої дозволяє створювати могутні технології. Світогляд, на якому трималося це суспільство, не передбачало інтенсивного пізнання і засвоєння природи, результатом чого є безперервне покращення умов людського існування. Він передбачав, скоріш, стійке співробітництво між природою і суспільством, в ході якого природа не тільки приносить суспільству скромні, хоча й постійні продукти харчування, але одночасно як би санкціонує, виправдовує суспільний устрій і служить його відображенням[4]. Підтвердженням цього є свідчення сучасника – австрійського генерала Енценберґа, який у своєму донесенні від 14 лютого 1781 р. повідомляв наступне: "цей народ не призвичаєний до дисципліни, порядку, господарства тощо, не схильний до промислового виробництва, тому що всякі старання сприяли б не його господарствам і родинам, а приносили б користь лише поміщикові, який доти тримає селянина на землі, доки йому це вигідно, а потім як йому заманеться проганяє. Причина такої поганої й занепалої логіки селян, в основному, здається, полягає в тому, що селянин не має власної садиби і поля, а будує свій будинок на чужій землі, яку у нього поміщик може відібрати в будь-який час. Якщо

© Іван Воротняк

б ці причини усунути і дати селянину власну землю, яку можна передавати в спадщину, він будував би свій будинок краще і устатковував би дорожче. Само собою зрозуміло, що в результаті цього сільське населення Буковинської округи, подібно до інших більш влаштованих країв, з часом стало б прихильним до господарських справ і до кращого обробітку власної землі, до поліпшення своїх звичаїв, зміцніла б його любов до своєї батьківщини і домовлятися з ним стало б легше"[5]. До середини XIX ст. менталітет місцевого селянства не змінився: більшість господарів працювало на задоволення своїх повсякденних потреб, мало переймаючись при цьому питанням про переорієнтацію на ринкові потреби. Показово й те, що не лише селяни, а далеко і не всі поміщики, сприйняли нововведення в землеробстві. Прикладом цьому є історія впровадження багатопільної системи землеробства. Перші спроби запровадження на території буковинського краю багатопільної системи землеробства сягають початку XIX ст., коли у 1819 р. з Угорщини до кіннозаводського маєтку у Радівцях було запрошено господарського директора Готтфріда фон Асбота, який відмовився від трипільної системи і запровадив регульовану сівозміну. Під його керівництвом батальйони солдатів протягом кількох років корчували ліси, висушували великі заболочені ділянки. Отримані таким чином землі використовувались для рільництва і для луків[6]. І лише тоді, коли було досягнуто певних позитивних результатів, частина приватних землевласників сприйняла це. Радівецьке господарство як зразок: вони почали займатися не лише покращенням агрокультури, а й осушуванням боліт та удобренням полів. В основному ж багатопільні системи набувають розповсюдження у маєтках Буковинського релігійного православного фонду (у добровільно-примусовому порядку з боку міністерств, яким вони підпорядковувались), а згодом також у приватних маєтках та у господарствах німецьких колоністів[7].

Складнішою була справа із запровадженням багатопільних сівозмін у дрібних селянських господарствах, особливо розкиданих на кількох невеликих ділянках (парцелах). У них, як і в дореформені часи, ще довго зберігався давній звичай: на одному і тому ж полі з року в рік вирощувати майже без змін одні й ті ж зернові, хоч це суперечило раціональному землеробству, знижувало прибутки селян. Утруднювало запровадження правильних сівозмін у селянських господарствах фактичне збереження протягом пореформених десятиліть згадуваного уже давнього звичаєвого права (формально скасованого), за яким всі поля (через брак пасовиськ) восени і навесні перетворювалися у вигони для всіх видів худоби. В результаті зазнавали значної шкоди озимі, конюшина, люцерна, аж поки в грудні чи навіть січні не настануть морози і не припиниться це явне винищення посівів. Однак з настанням тепла навесні після сходження снігу худоба, за тим же звичаєм, знову виганялася на поля й луки, в результаті чого знову спустошувалися, витоптувалися озимі, багаторічні трави, ріпак, як також і луки аж до православного свята св. Юрія (6 травня). Це звичаєве право стримувало заможніших селян від висіву на таке знищення цінних кормових культур – конюшини і люцерни[8]. Крім звичаєвого права слід ще мати на увазі і те, що селяни, зокрема гуцули, були досить консервативними щодо будь-яких нововведень. У своєму господарстві вони не використовували штуних трав, що становили складову частину багатопільної системи, мотивуючи це тим, що: "то гріх землю Божу пороти!"[9].

Важливу роль у поліпшенні продуктивності родючого шару землі відіграють добрива як природного, так і штучного походження. У другій половині XIX ст. зустрічаємо удобрювання ґрунту попелом, гноєм, і вже, почасти, мінеральними добривами типу азотних, фосфорних, калійних. Однак у багатьох селянських дворах використання звичайного гною було не раціональним. У передмові до перекладу праці Й. Возака про використання гною, С. Смаль-Стоцький писав: "...Хоч як се може й прикро, то все таки треба вдаритися в груди і признатися, бо то таки щира правда, що якраз хлібороби найменше уваги звертають на те, як треба по розумному обходитися з обірником..." (гноєм)[10]. Не обминув увагою цього питання і буковинський етнограф Г. Купчанко, який писав з цього приводу наступне: "Земля Буковини взагалі дуже родюча, лише це багатство природи постійно знищується первісним ставленням до землеробства; земля удобрюється лише німецькими колоністами і заможними українськими землевласниками. Що стосується селян, то вони гадають, що в землі вистачає власних сил настільки, що вона без будь якого добрива з їхнього боку може прогодувати їх з сімействами"[11]. Аналогічне повідомлення зустрічаємо і на сторінках крайової газети "Русска правда": "Саме своє господарство не вміють провадити так, щоб мати з нього прибуток. Вони (селяни – *І.В.*)

не знають навіть, як гноїти поле, а тим часом гноєння поля є найпростіша і найпотрібніша справа в сільському господарстві. Наші господарі не розуміють і того, як тримати і як збирати гній. І потім один одному скаржаться, що в них родиться слабке збіжжя, і що з нього не стане ні для корму, ні на всякі інші потреби”[12].

Справа з використанням селянами добрив все ж таки не була безнадійною, оскільки траплялися такі господарі, яких можна було навчити, як правильно користуватися добривами. В цьому відношенні цікава стаття, вміщена в “Ілюстрованому буковинському православному календарі”, автор якої розповідає про те, як він займався виготовленням компосту (лат. – суміш – суміш землі і перегнилих відходів з господарства): “Щоб навчити газду, що це шкода, викидати на вулицю вапно з стін, переношені постоли, всіляке дрантя і т.п., пішов я одного разу до нього і прошу дуже чемно, щоб дозволив мені визбирати все, що він за ворота викинув. Він посміхнувся і дозволив. Коли мій слуга почав збирати вапно і попіл, якісь шкорочки, він спитав мене: “А нащо вам того треба?” “Я вам скажу, відповів я. Шкорочки, сукно я загребу в гній, а з часом воно там переробиться на добрий гній. А вапном і попелом я посиплю гній і він стане ще ліпший”. Тоді звернувся ґазда до жінки і каже: “Щоб ти мені від сьогодні більше не викидала так на вулицю!”[13].

Про те, як селяни ставились до використання штучних добрив писав журнал “Наука”: “Ми бачили як люди сміялись, коли економ одного маєтку, привізши підводу порошкуватого гіпсу, наказав посипати ним конюшину, але ми бачили й здивування тих самих людей, коли виявилось, що посипана гіпсом конюшина мало не вдвоє вище і буйніша виросла”[14]. Подібне писав і дослідник Ф. Мерлін: “Мужики, що виділи, як ми все більше гноїмо штучним навозом, пророкували нам от-якої: “Гай. Гай. Ви попечетесь з штучними навозами! Той штучний гній повитягає всі соки з землі так, що за кілька років вона вже нічого не вродить. Однак сі мужицькі міркування не сповнилися, бо видатність нашого поля не зменшилася, а росла з року на рік, так, що по часі й інші селяни дістали охоту наслідувати нас. Вони пробували й собі гноїти поле штучним навозом, але се їм часто-густо не вдалося, бо вони ходили коло діла на осліп і недбало”[15]. Траплялися коли селяни усвідомлювали необхідність використання добрив: “Побачивши восени, як мало ми зібрали зі всього нашого поля, мусила я прийти до переконання, що менше землі, але добре погноєної і старанніше дало би нам кращий збір і навіть заощадило би нам багато праці”[16].

Помітним кроком на шляху до інтенсифікації ведення господарства, стало застосування поміщиками і окремими селянами фабричних землеробських знарядь. Більшість же селян продовжувало використовувати кустарні знаряддя, не стільки з причини їхньої дороговизни, скільки з причини упередженого ставлення до новинок техніки. Редактор газети “Просвещение” і етнограф Г. Купчанко в одному з номерів цієї газети писав: “Наші мужики-хлібороби говорять звичайно: Так як ми тепер робимо, робили наші тати й діди, їм жилося при ому добре, бо мали що їсти”. Люди, які так говорять, є зовсім темні і глупі люди, які нічого не бачать і нічого не розуміють. Давно жилося мужикам-хліборобам краще через те, що, по-перше, давно у мужиків-хліборобів було більше землі, як тепер; по-друге, давно було все дешевше, як тепер; по-третє, давно в нас і взагалі було менше життєвих потреб, ніж тепер; по-четверте, давно всі люди були неосвіченими і не практичними; по-п’яте, давно були менші тягарі, податки і т.д. ніж тепер; по-шосте, а це – найголовніше, давно не було машин для обробітку поля. Отже, машина є одна з найголовніших причин, як використовують їх другі, розумніші, практичніші люди ніж ми. На це один або другий скаже: “У нас, бідних мужиків нема грошей на машини, бо машини дорогі!” Це правда, свята правда, але на те ми й говоримо, щоб наші мужики-хлібороби заводили у себе господарські товариства і в спілці купували собі машини і обробляли ними своє поле. Що одна людина не в змозі зробити, спроможні зробити двоє, троє, п’ятеро, десятеро людей, а тим більше п’ятдесят або сто людей, а в наших селах легко можуть постати товариства із 50 до 100 господарів або членів, які спроможні заплатити до каси товариства на перший рік по 20, 30 або 50 рейнських. З тих грошей дуже легко купити машини, кількадесят міцних коней і взагалі всього, що буде потрібно для обробітку поля членів товариства. Зрозуміло, що окрім машин, коней і людські руки потрібні до обробітку поля і що всі члени товариства зобов’язані однаково працювати і одні одним допомагати”[17].

Подібні дані знаходимо на сторінках іншої буковинської газети – “Добрі ради”: “Недавно

появилися зовсім залізні плуги. Наші селяни думають, що такими тяжкими плугами тягше орати, ніж легкими (дерев'яними – *І.В.*). Але воно не так. Легший плуг зараз збочує, як тільки трапиться якась перепона – корінь, малий камінь, затверділа земля або коли худоба плуг сіпне. До легкого плуга треба доброго плугатора, щоб його в рівновазі утримав. Доведено досвідом, що плуг при вазі 70 кг порівняно з плугом, що важить лише 30 кг, далеко легше і рівніше йде як легкий"[18].

Роки голоду на Буковині 1866, 1867 і частково 1868 р. були жорстокою наукою для селянства. Якщо раніше у голодні роки селянин одержував підтримку від поміщика хлібом і садовиною, то тепер поміщик не був зобов'язаний надавати таку допомогу, й селянин все більше дбав про кращий плуг та інший досконалий сільськогосподарський реманент; він збагнув значення і цінність добрива й більш сумлінного обробітку ґрунту [19]. У звіті фахового товариства "Ради крайової агрокультури" за 1911 р. зазначалося наступне: "Досліди господарів з сільськогосподарськими машинами приводять до щорічного збільшення кількості господарств, що їх використовують. Упереджене ставлення щодо їхнього використання все більше скорочується..."[20].

Отже, з середини XIX ст. в рільництві Буковини запроваджуються ряд нововведень, спрямованих на підвищення прибутковості землеробства. Специфіка застосування цих нововведень полягає в тому, що вони використовувалися переважно в поміщицьких господарствах та у багатих селян і не лише тільки тому, що були дорогими. Помітну роль тут відіграє консерватизм основної маси селян у ставленні до будь-яких нововведень у рільництві. Вони не бачили жодної потреби в модернізації сільськогосподарського виробництва, обмежуючись дідівськими способами господарювання. Натомість трудомісткість процесу обробітку землі вважалась ознакою працьовитості господаря. Щоправда, траплялися випадки, коли селяни також використовували новітні технології у веденні господарства. Це було результатом фактично пропагандистської діяльності передових представників місцевої інтелігенції, які теоретично і практично, шляхом власного раціонального землеробства, впровадженням і розповсюдженням кращих землеробських знарядь і машин, кращих засобів удобрення ґрунту, доцільних в місцевих умовах, залучали місцеве землеробське населення на бік раціонального землеробства, на особистому досвіді показували його перевагу і вигоду, і таким чином сприяли переходу селян від рутинного землеробства до природничонаукової, раціональної агрономії.

[1] Ботушанський В.М. Сільське господарство Буковини (друга половина XIX – початок XX ст.). – Чернівці, 2000. – С. 149.

[2] Кравець М.М. Селянство Східної Галичини і Північної Буковини у другій половині XIX ст. – Львів, 1964.

[3] Ботушанський В.М. Вказ. праця.

[4] Юрій М. Соціокультурний світ України. – К., 2004. – С. 676.

[5] Цит. за: Споконвічна українська земля. Історичні зв'язки Північної Буковини з Росією і Наддніпрянською Україною. – Ужгород, 1990. – С. 43.

[6] Zachar A. Landwirtschaft und Viehrucht // Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien, 1899. – S. 463.

[7] Hauptbericht und Statistik über das Herzoghtum Bukowina für die Periode vom Jahre 1862 – 1871. – Lemberg, 1872. – S. 162.

[8] Ботушанський В.М. Вказ. праця. – С. 150.

[9] Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів. – Львів, 1993. – С. 24.

[10] Возак Й. Наука, як обходитися з обірником. – Чернівці, 1903. – С. 3.

[11] Купчанко Г. Нъкоторыя историко-географические сведения о Буковине. – Киев, 1875. – С. 22.

[12] Русска правда – 1889. – 1 січня.

[13] Ілюстрований буковинський православний календар на рік звичайний 1898. – Чернівці, 1897. – С. 49.

[14] Наука. Илюстрованное письмо для народа. – 1890. – № 1. – С. 26.

[15] Мерлін Ф. Історія малого господарства // Читальня. Місячник для просвіти народу. – Чернівці, 1911.

– № 5. – С. 18.

[16] Там само. – С. 8.

[17] Просвещеніе. – 1889. – Ч. I. – С. 89.

[18] Добри Рады. Часопись илюстрована для господарства, домоводства и забавы (Рогизна). – 1891. – 5 марта. – С. 21.

[19] Zachar A. Вказ. праця. – С. 465.

[20] Tätigkeitsbericht des Landeskulturrates im Herzogtume Bukowina für das Jahr 1911. – Czernowitz, 1912. – S. 118.

Ольга ЖЕЛТУХІНА
Бахчисарай

ТРАДИЦІЙНИЙ ОДЯГ КРИМСЬКИХ ТАТАР НАПРИКІНЦІ XVIII – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ (за матеріалами, зібраними У. Боданінським)

Важко переоцінити внесок У. Боданінського, першого директора Бахчисарайського музею, у створення фондових колекцій музею, в збирання експонатів з етнографії кримських татар. За 17 років роботи він зібрав велику кількість предметів побуту, сільськогосподарських знарядь праці, інструментів ремісників та їхніх виробів, які склали цікаві етнографічні комплекси. Велику увагу У. Боданінський приділяв також створенню колекції традиційного одягу кримських татар, оскільки в ній яскраво представлений рівень розвитку ремесел а також історичні, культурні зв'язки і традиції народу.

Згідно зауваження М.Я. Гінзбурга: "Найбільшої краси, різноманітності й багатства малюнка, найніжнішої гами забарвлення татарська художня промисловість досягає в ткацькому та вишивальному виробництві, в різноманітності тканин, дивовижно барвистих костюмах, чадрах, марамах і ярмолках"[1].

В ході етнографічних експедицій першим директором Бахчисарайського музею були зібрані чоловічий, жіночий, дитячий (буденний і святковий, у тому числі й весільний) одяг, одяг "хаджі" – осіб, які здійснили хадж до Мекки, – загалом декілька сотень експонатів кінця XVIII – початку XX ст. В їх числі були: плечовий натільний чоловічий одяг "кольмек-кетен" – льняні сорочки з білого домотканого полотна з льняними або шовковими вузькими смужками, тунікоподібної форми з широкими рукавами і прямим розрізом на грудях, а також різноманітний верхній чоловічий плечовий одяг: жилети, що доходять до пояса ("багр-елек") з синього, червоного, чорного, коричневого сукна або тканини в смужку, суконні куртки "марка" – з короткими рукавами і стоячими комірами на атласній або бавовняній підкладці і "камзоли" – облягаючі груди куртки з довгими рукавами. Вони прикрашені по коміру, грудям, на рукавах, спині галунами "шертли-елек", шнурками "кайтан", мереживами, застібаються ґудзиками ручної роботи, в'язаними з шовку або посрібленої нитки "казаз-догмеси" або "казаз-туймеси". Цех ремісників, які проводили такі боссонні вироби, працював в Бахчисараї до 1914 року. Такий одяг носили заможні люди. Камзоли бідних людей шилися з простої матерії, на ваті, а жилети "елек" – з баранячої шкіри "терли-елек".

З верхнього чоловічого одягу У. Боданінським для музею також були придбані "антери" або "хавтани" – каптани східного крою. Це були "бой-антер" – довгий халат з відкритими грудьми з дамаського атласу в смужку малинового кольору, а також "антер" – короткий, з атласної смугастої тканини з трьома кишенями на грудях.

© Ольга Желтухіна

Довгі халати носили, зазвичай, мулли, люди, які здійснили хадж. Халати хаджі “джуббе” були стьобаними, з шовкової матерії блакитного кольору (частина цих халатів турецького виробництва).

Верхнім плечовим одягом кримських татар є також “тончук” – шкіряний кожушок без рукавів. Часто такі кожушки носили шевці.

Поясним чоловічим одягом кримських татар служили широкі шаровари “дон”, зшиті з льняної домотканої тканини, а також “шальвар” – шаровари з вовняної домотканої тканини і “шакшир” – шкіряні брюки, які носили здебільшого пастухи.

Окрім того, кримські татари одягали “учкурли-штан” – шаровари з бавовняних тканин сірого або чорного кольору, що привозилися з Росії та України, звідси очевидно й назва “штан”. Підперізувалися вони поясом “учкуром”. Цей пояс за допомогою палички “учкур-чубук” – втягався в поясну зборку шароварів. Шився “учкур” з білої льняної або серпанкової тканини. Ширина його була 12 – 15 см, довжина від 1,15 до 2,25 см. Очевидно, розмір пояса залежав від статури і зросту чоловіка. Велика колекція таких поясів, прикрашених різноманітним рослинним і геометричним орнаментом (“квіти у вазі”, “дерева”, “висхідні промені – “сонця”, “зірки”, “башта” та ін.), була зібрана У. Боданінським.

Окрім поясів “учкурів” в колекції У. Боданінського були також пояси “кушаки”, з домотканої тканини малинового кольору.

Пояси, кисети – “кисе”, футляри для годинників “саат джеп”, підв’язки для шкарпеток “чораб-бав” – були оживляючими плямами в чоловічому традиційному костюмі.

Підв’язки на шкарпетки по краях мали шовкові стрічки, срібні китички й ґудзички, ними підв’язувалися білі і строкаті шкарпетки.

Кисети в костюмі чоловіка кріпилися на пояс, збоку. Вони були різноманітних форм – прямокутні, трикутні та п’ятикутні, або у вигляді кипариса. З красивого кисета, подарованого нареченою на весілля, наречений пригощав гостей тютюном.

В 1925 році велика колекція кисетів, підв’язок для шкарпеток, футлярів для годинника, учкурів, а також жіночих головних уборів, манжетів для плаття виставлялася в Парижі на виставці Декоративного мистецтва та сучасної художньої промисловості, де кримські вишивки були віднесені до унікальних музейних експонатів.

З головних уборів кримських татар У. Боданінським були придбані: “сарик” – чалми шовкові і домотканні, смушкові шапки “халпах”, “тах’я” – тюбетейки, зшиті з сірої парусини або чорної шкіри без підкладки.

Чоловіче взуття була представлене “чариками” – робочим взуттям, виготовленим з суцільного шматка шкіри буйвола або вівці. У слов’ян таке взуття називалося “постоли”, у осетин “къогъодзи”, у грузин “каламани”[2]. Коли їх шили, шматок шкіри вирізався у формі трапеції. З широкого краю робився носок. По краю взуття робили дірочки, в які вставляли ремінець. В музей від У. Боданінського поступили також “катири” – шкіряні черевики на дерев’яній підошві, чоботи із заломленими вгору носками.

Чимало уваги У. Боданінський приділяв збиранню жіночого традиційного одягу.

Так само, як і у чоловіків, нижній плечовий одяг у жінок називається “кетен-кольмек”, варіанти цього терміну відомі також багатьом тюркським народам Кавказу та Середньої Азії[3]. У азербайджанців така сорочка називається “койнек”. Ця сорочка тунікоподібна, без коміра та плечового шва, з красиво ушитими невеликими ластовицями, з прямим розрізом на грудях. Шилася вона з льняної тканини: рівної, гладкої або з шовковими смужками “іпек-кенар”. Ця тканина була м’якою, ніжною, міцною та зручною для прання, носилася десятки років[4].

Нижня сорочка шилася такою довгою, що її край було видно з-під сукні. Поділ сорочки, краї рукавів оброблялися хвилеподібно “дюльбер-дудак”, тобто “красиві губки”. Окрім того по краю виконувався “блезлик-тегиш” – браслетний шов.

Зверху на сорочку кримські татарки надягали сукню “антер” або “хавтан”. Декілька типів таких суконь було зібрано У. Боданінським. Це були зимові сукні на ваті (такий спосіб утеплення був відомий на Сході, починаючи з Китаю), а також оксамитові та атласні сукні на тонкій підкладці. Сукні XVIII – початку XIX ст. мали фасон “чабули” з виступами по боках, що значно збільшувало стегна. Вони були як відрізними по талії, так і цільнокрійними з довгими, вузькими рукавами, облягали груди і талію і розширялия до низу від стегон. Малюнок тканини був яскравий, квітковий або в смужку.

Поверх сукні “антер” кримські татарки надягали напівкаптан “збин”, куртки фасону “ільбаде” або “марка”, з короткими рукавами і вирізом на грудях.

Такий одяг також був зібраний У. Боданінським. “Збін” часто шився на ваті, носився взимку; куртка “марка”, так само як і чоловіча куртка з такою ж назвою, шилася з сукна, куртка форми “ільбаде” найчастіше була з атласу. Зимові жіночі курточки, оброблені хутром білки, називалися “тончук”.

Нижнім поясним одягом кримській татарці служили шаровари “дон” або “думан” (у азербайджанців це слово вимовлялося як “туман”). Судячи з експонатів, зібраних У. Боданінським, виготовлялися вони з двох шматків тканини. Верхня частина кроїлася з такої ж тканини, що й нижня сорочка “кольмек”, нижня частина шароварів, яка була видна з-під сукні, шилася з рожевої, червоної (ал-балак) або смугастої тканини. Ці шаровари були з широким кроком, доходили до ступні і внизу збиралися на шнурок, який зав’язувався навкруги щиколотки. Поверх сукні жінки підв’язували поперек вовняною домотканою або вовняною в’язаною хусткою чорного або коричневого кольору з білими смужками. Ця хустка була трикутної форми і називалася “киик”.

Попереду жінки підперізували фартух “оглюк” із строкатої або смугастої домотканої тканини. “Оглюк” і “киик” утворювали щось на зразок спідниці і з-під цих хусток були видні лише нижні складки дуже широких і також кольорових шароварів[5].

Оживляючими плямами в жіночому костюмі були: нагрудник “кокуслюк” або “герданлик”, який закривав виріз плаття на грудях, манжети на рукавах “капах”, пояс “колан” або “кушак”. Виготовлялися ці деталі одягу з тканин контрастного кольору і зазвичай були яскравішими, аніж власне сукня. На нагрудник нашивали турецькі монети, якщо не було монет, їх вишивали.

Велика колекція “антер-капак” – манжет, поясів “кушак”, оксамитових різноманітних кольорів з багатою вишивкою “м*клама”, “букме”, шиттям “пул” була зібрана У. Боданінським.

Найпоширеніший головний убір кримських татарок – шапочка “фес”. Найастіше ця шапочка шилася з оксамиту. Але в колекції У. Боданінського були й “фес-кумушлик” – шапочка з червоної вовни, а також шапочки, пошиті з галуну. Зверху на шапочку накидали покривало. Жіночі головні убори в колекції У. Боданінського представлені якнайповніше. Це накидка “фередже” і “фередже-марама” розміром 220 х 160 см, “шал” – вовняні шалі, атласні та шовкові, які наприкінці XIX – початку XX століття замінили накидку “фередже”, хустки “явлуки” з серпанку, “марама” – жіночі головні убори з домотканого льняного полотна, “шербенти” – головні убори дівчат з серпанку. Деякі головні убори були виготовлені з турецьких тканин “дюльбент”, схожих на маркізет, і “чадер” – серпанки зеленого або рожевого кольорів.

В колекції У. Боданінського були також “намаз-марамаси” – молитовне покривало і “сач-марама” – наплічні хустки з бахромою. Велика частина цих покривал за формою є витягнутим прямокутником, яким в середні віки на Сході та на Заході жінки покривали голову. Найстарішим експонатом в цій частині колекції було головне покривало “баш-орту” XVIII ст. (відоме ще за інвентарною книгою музею 1820 року).

На ноги кримські татарки надягали візерунчасті вовняні шкарпетки та взуття залежно від сезону. Удома взимку носили сап’янові чобітки “мест” малинового або палевого кольору, влітку вдома ходили в туфлях “терликах”. В дощову погоду надягали “катири” – туфлі на дерев’яній підошві. Популярними у кримських татароктакож були дерев’яні туфлі “налим” на двох підставках – під шкарпеткою і п’ятою, заввишки 6 – 12 см, з горіха, дуба, тополі, прикрашені перламутром, срібними пластинками. Деякі з них в Бахчисарайському музеї датуються XVIII ст. і очевидно належали ханським дружинам.

Цікаві весільні костюми, придбані У. Боданінським: “кієв-дон” – шаровари нареченого з білої тканини, оброблені мереживом з вишивкою сріблом, в орнаменті якої були “гвоздики”, “антер” – каптан зі стоячим коміром, довжиною по коліна, з кишенею на грудях, з сріблястими гудзиками, жіноча весільна сукня 1822 року з дамаського атласу червоного кольору, “пуллибурумчик” – покривало нареченої. Окрім того, У. Боданінському вдалося зібрати подарунки нареченої нареченому: суконну куртку “марка” і “багр-елек” – жилет, також 1822 року.

Дитячий одяг у кримських татар, так само як і у інших народів, нагадував одяг дорослих. В музей поступили: “каптан” з фіолетового шовку для хлопчика; феси, нагрудник, взуття для дівчаток, а також “назар-феси” – шапочка з чорної матерії, яку надягали дітям від пристріту.

На жаль, У. Боданінським не був зібраний зимовий одяг: “узун-тон” – довгі шуби та ін.

Цікаві дані про одяг кримських татар можна отримати з малюнків У. Боданінського, фотографій того часу. На малюнку одягу татарки з Керчі він зробив примітку, що підвіски "зильф-аски" жінки носили до 40-х років[6]. Отже, ці прикраси виконували не лише знакові, але й продукуючі функції. За фотографіями тих років можна визначити, чим відрізнявся одяг дівчат і жінок, молодих і старих, а по зразках продукції фабрик "Орнек" і артілі "імені Н. Крупської з пошиття жіночих суконь" можна дізнатися, як одягалися кримські татари в 1920 – 30-ті роки.

У цілому колекція У. Боданінського цікава для дослідження льняних і вовняних тканин, про які Е. Челебі писав: "Таких самих полотен з білими краями та вишитих сорочок як сарайські, не знайдеш в жодній іншій країні"[7].

Вона дає уявлення про розвиток костюму кримських татар і зв'язку історії кримських татар з історією інших народів. Так, шаровари "дон" – типові для східного костюма і які також увійшли до костюму запорізьких і уральських козаків, у стародавніх народів відомі гунам і частині скіфів і відрізняються від одягу народів Східної Європи, де носили вузькі брюки, і Західної Європи, де тривалий час ходили в брюках, які щільно, як панчохи, облягали тіло[8].

Пояс для чоловічих брюк "очкур" і "учкур" відомий українцям.

Від турок, татар до російської мови увійшли слова каптан (хавтан), шуба (джубба). Жіночі татарські короткі шубки "тончук" і теплі каптани "киска-тон" нагадують російські тілогрійки XVII – XVIII ст.[9], що, очевидно, можна пояснити золотоординським періодом в історії слов'янських і тюркських народів.

Багато спільного в одязі можна знайти і у народів, що зазнали вплив Османської імперії. Так, в XVIII ст. обов'язковими в одязі молдавської знаті були жіночі шаровари, взуття "мешт", шапочки "фесы", каптани[10]. Одяг "антерія", короткі куртки "салта марка", фартухи з тканин, схожі на татарські "кибризи", носили в Болгарії[11].

Вірмени-чоловіки західних областей надягали жилет "елек", жінки – "антари", "зпун", "джуппа", "хрха".

Східні вірмени, що не зазнали такого впливу Туреччини, носили "архалух", "чуху" та ін.[12]

При цьому Туннман відзначав, що одяг кримських татар "привабливіший, аніж турецький"[13].

Одяг, взуття з Криму вивозили на Північний Кавказ, до Молдавії. На Кавказі були популярні шапочки "феси", високі чоботи із заломленими носками, туфлі "налим". Такі туфлі робили жінку вищою у натовпі.

Не вся колекція одягу, зібрана У. Боданінським, дійшла до наших днів, велика частина речей, що збереглися, виставлена в експозиції етнографічного відділу.

---

[1] Гинзбург М. Декоративное искусство // Забвению не подлежит. – Казань, 1992. – С. 226.

[2] Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII – XX вв. – М., 1989. – С. 100.

[3] Торчинская Э. Г. Женская традиционная одежда народов Азербайджана и азербайджанцев Дагестана по собранию Государственного Музея этнографии народов СССР. // Отражение этнических процессов в памятниках бытовой культуры. – Л., 1984. – С. 48.

[4] Чепурина П. Я. Орнаментальное тканье крымских татар // ИТОИАЭ, 1929. – Вып. III (60). – С. 73.

[5] Марков Е. Л. Очерки Крыма. – Симферополь, 1995. – С. 412.

[6] Боданинский У.А. Дневник. 1924 – 1925 гг. Фонды БГИКЗ. – С. 301.

[7] Челеби Э. Книга путешествий. – Симферополь, 1996. – С. 119.

[8] Древняя одежда народов Восточной Европы. – М., 1986.

[9] Чепурина П. Я. Орнаментальное шитье Крыма. – М.-Л., 1938. – С. 44.

[10] Зеленчук В.С. Одежда населения Молдавии XV – XIX вв. //Древняя одежда народов Восточной Европы. – М., 1986. – С. 244.

[11] Найдич Д. В. Одежда болгарского народа, как образец народного творчества // СЭ, 1953, №1. – С. 144.

[12] Тер-Саркисянц. Армяне. – М., 1998. – С. 101–103.

[13] Тунманн. Крымское ханство. – Симферополь, 1991. – С. 22.

Наталія РОДІНОВА
Київ

ПРАЦЯ БОРИСА ГРІНЧЕНКА НА НИВІ ПРОСВІТНИЦТВА ТА ЕТНОЛОГІЇ

Грінченко Борис – видатний український письменник і вчений, критик, мовознавець, фольклорист і етнограф, освітній і громадський діяч кінця XIX – початку XX століття. Адже праці Грінченка, підготовлений і виданий "Словарь української мови" (1907 – 1909), етнографічні та фольклористичні дослідження, переклади з інших мов сприяли всьому подальшому розвиткові української науки і культури. Його шанували І. Франко, М. Коцюбинський, Леся Українка, П. Грабовський та інші видатні сучасники.

Грінченко Борис Дмитрович народився 27 листопада (9 грудня) 1863 року на хуторі Вільховий Яр (тепер Сумська обл.) в родині збіднілих дворян. Сім'я володіла 19 десятинами землі, переважно лісу, та водяним млином. Вдома розмовляли тільки російською мовою. Батько добре знав українську мову, але спілкувався нею тільки з селянами, "...мови української не зневажав спеціально. Але вважав себе малоросом і розсердився б, як би його названо "кацапом"[1]. Мати української мови не знала, частково почала розуміти, коли Борис почав друкуватися. На відміну від більшості відомих українських фольклористів, які винесли любов до народу, мови, багатогранної творчості, звичаїв з сім'ї, Борис Грінченко знаходив це в середовищі селян, слухаючи мелодичну народну мову. Грамоті навчився рано – перечитав все, що було в батьківській бібліотеці, почав писати вірші.

В 1874 р. вступає до Харківської реальної школи, де формується суспільно – політична позиція юнака. Наприкінці 1879 р. 16-річного Бориса заарештовують за читання та розповсюдження забороненої літератури (книжечка С. Подолинського "Парова машина"). З тюрми випустили через півтора місяці, наслідком стала заборона навчатися у вищих навчальних закладах.

Працюючи в казенній палаті, куди Грінченка влаштував брат матері Літарев, отримував невеликий заробіток, обідав через день, гроші складав на книжечки. Дядько думав племінник звикне, піде вгору, але Борис мав інші думки – як самому книжечки писати й вчителювати. Працюючи на державній службі, Б. Грінченку було легше стати народним вчителем. Мрія здійснилася у 1881 р. після успішного складання іспиту. Не кожен був здатен на таке: переносити мужньо злидні, різні труднощі, займатись самоосвітою, вдосконалювати знання з рідної історії, мови, культури.

Прагнення Грінченка використати свої знання були відкориговані дійсністю. Вчителювати довелось в російськомовних школах Харківщини. Щоб мати змогу "...словом своїм рідним перемовитись... рідну пісню почути" наймав квартиру в іншому українському селі[2]. Б. Грінченко ніколи в житті не зраджував любові до рідного краю, народу, мови. З цієї палкої любові в ньому утвердилося самоусвідомлення українського вченого і громадського діяча.

Молодий вчитель не лише сам займався збиранням і вивченням фольклорного матеріалу, але й активно заохочував інших, вказуючи на необхідність знання народних звичаїв, культури, мови[3], зауважував, що "...тим людям, що хочуть працювати для добра свого народу, треба знати цей народ"[4]. Б. Грінченко розумів необхідність використання в повсякденній збиральницькій роботі етнографічних запитальників. Однин з них знаходиться в рукописній спадщині "Етнографія" – "Програма до фольклорних записів", що містить вказівки зі збирання прозових жанрів народної творчості, пов'язаних з назвами тварин і рослин. Спілкуючись з народом, Борис Грінченко переконувався все більше, що "у рідному краї живеш, як чужий, бо живеш серед людей, котрі не мають рідного краю тим, що не знають його"[5].

© Наталія Родінова

На початку 1884 р. Борис Грінченко одружується з Марією Гладиліною, з якою познайомився під час літніх курсів вчителів. Марія Миколаївна надала Борису Дмитровичу тієї підтримки, що так не вистачало. Щирі розмови, спільні інтереси зробили їх справжніми вірними друзями і однодумцями.

У 1887 р. Грінченки приїздять до Олексіївки (нині Луганська обл.). Відома освітня діячка і письменниця Христина Алчевська відкрила в маєтку чоловіка народну школу. Вона шукала нових вчителів-ентузіастів, т. я. була незадоволена навчальним процесом. Спочатку селяни підозріло ставились до нового вчителя, приглядалися. Їх дивувало, що вчитель з дружиною розмовляють "по-мужицькому". Навчання в школі проводилося російською мовою, але учні розуміли, що вона не є рідною, а рідна – українська, яку вони отримали від батьків. В архіві Інституту рукописів зберігається журнал "Думка", який Борис Грінченко писав разом з учнями в Олексіївці у 1888 – 1889 рр. Журнал містить вірші, оповідання повчального змісту, казки, загадки[6].

Ще з юних років Грінченко мріяв про видання доступних українських книг для народного читання. Згодом під різними псевдонімами (Василь Чайченко, Ів. Перекотиполе, Б. Вільхівський, П. Вартовий, Чернігівець, М. Гримач, Леонід Яворенко, Немірич) він видає ряд книг у Москві, Києві, Львові, Одесі. Організація видавничої діяльності диктувалася в Україні необхідністю створення культурно – просвітніх заходів. В багатьох статтях, дослідженнях, зокрема, "Популярні книжки" (1891), "Наша байдужість" (1892), "Дещо про вкраїнські видання" (1892), "Народопросвітні книжки" (1901), "Тяжким шляхом. Про українську пресу" (1906) питання просвіти ставиться досить широко і включає в себе питання формування народного світогляду, ознайомлення з ідеями кращих діячів, випуск народної політичної газети та ін.

На початку 1894 р. починається новий етап життя і творчості Б. Грінченка, пов'язаний з Черніговом. Працював він у Чернігівській земській управі, в листі до батьків пише про те, що звільнилось місце секретаря губернської управи, проте його бажання було зовсім інше, вище завдання[7]. Метою було налагодження народного видавництва. Чернігівський "Земский Сборник" було українізовано заходами Б. Грінченка, В. Самійленка і М. Коцюбинського, у ньому починають друкувати фольклористичні та етнографічні роботи. Також починається видання народопросвітніх книжок на кошти І. Череватенка. Варто згадати про несприятливі умови видавничої справи: гонорар становив 50 – 100 примірників виданої книги, всю роботу по редагуванню і коректуванню робило подружжя Грінченків без отримання грошей за це, гроші видавались лише на папір, друк та брошурування, поштові сплати. Значних ускладнень завдав той факт, що в Чернігові не було українських книгарень, а це ускладнювало реалізацію книг. Такі перепони забирали багато часу, а Б. Грінченко хотів займатись і власною творчістю. Його заходами в Чернігові було видано близько 50 книг із загальним тиражем понад 200 тис. примірників. Побачили світ фольклористичні збірки "Живі струни" (1895), "Думи кобзарські" (1897), "Колоски" (1898), "Веселий оповідач" (1898), три томи "Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях" (1895, 1897, 1899), збірник "Из уст народа. Малороссийские рассказы, сказки и пр." (1900).

Шлях української книги був тернистий. Їй необхідно було пройти подвійну цензуру – на місці і в Петербурзі. Коли місцеву цензуру вдавалось рукопису пройти, то "Головне управління у справах друку" завжди могло знайти причину для відмовлення. Доводилось вдаватися до хитрощів: "...щоб цензура пропустила до друку збірники для дітей, робив помітки, що це нібито етнографічні записи, вставляв любовні історії... потім викреслював"[8]. Вчений писав, що на території України заборонено видання наукової малоросійської літератури, лише "оригинальные произведения изящной словесности"[9], український письменник немає можливості мати широкий кругозір і захоплюватись новими віяннями[10], українська література існує лише в Галичині і Буковині. Б. Грінченко тісно співпрацював з галицькими виданнями, став популярним письменником під псевдонімом В. Чайченко, а в Україні його мало хто знав. Про стан справи яскраво говорить стаття "Література й життя" за підписом М. Гримач, що знаходиться серед інших газетних вирізок в архіві Б. Грінченка, де знаходимо роздуми письменника: "Література й життя... яка література? яке життя? Мабуть література вкраїнська й життя вкраїнське, бо живемо ж на Вкраїні, належимо до вкраїнського народу. Мабуть, та не дуже... Література вся – то кілька тоненьких худеньких брошурок на рік. Маленькі вони подивитись, маленькі

й змістом своїм. А між сими кількома брошурками ще кілька таких, що як би вони не побачили світа, то далеко ліпше було б”[11].

Б. Грінченку доводилося вести боротьбу не виходячи за рамки легальності, постійно оглядатися на цензуру, завжди мати її на увазі. Таким результатом обережності стали “Листи з України Наддніпрянської”. Були й інші листи – “Листи на Україну Наддніпрянську” М. Драгоманова політолога, історика, філософа і публіциста. Це була свого роду дискусія з приводу найважливіших питань, що постали перед національно орієнтованою українською інтелігенцією. Полеміка проходила на сторінках газети “Буковина” в вересні 1892 – травні 1893 рр. Тоді вже гостро постав цілий комплекс невідкладних, складних питань, які не можливо обійти, проігнорувати або відкласти до кращого часу – вони вимагали відвертих відповідей. Ось ці питання: “Як подолати прірву між народом й інтелігенцією?”, “Якими конкретно діями інтелігенція може вплинути на вирішення національних завдань?”, “Як досягти гармонії в поглядах?”, “Як знайти загальноукраїнський ідеал?”

Дуже важливим стало видання трьох томів “Этнографических материалов, собранных в Черниговской и соседних с ней губерниях”, що стали значним досягненням української фольклористичної науки. Б. Грінченко наважився їх друкувати, незважаючи на існуючу загрозу у “Земському Збірнику”, додатками якого стали “Етнографічні матеріали...”. Під час роботи над упорядкуванням та виданням він спирався на досвід попередників (М.Драгоманова, П. Чубинського) і сучасників (В. Гнатюка, А. Кримського, І. Франка). Разом з ним над укладанням працювало близько 60 збирачів, серед них відомі фольклористи, літературні й культурні діячі – В. Горленко, М. Грінченко, М. Коцюбинський, М. Кропивницький, І. Липа та ін. В 1905 р. А. Кримський пише рецензію на роботу Б. Грінченка: “…Лишається сказати про той вигляд, в якому Б. Грінченко подає зібрані в його матеріали, себто про їх обробку. Цією стороною Грінченків збірник безперечно вищий над усі інші”[12]. Наукове осмислення фольклористичного матеріалу, що здійснив Б.Грінченко, стало значним кроком вперед тогочасної науки.

Після звільнення з земської управи, родина Грінченків опинилася в скрутному матеріальному становищі. Через деякий час вдалось влаштуватися в Чернігівському музеї українських старожитностей Василя Тарновського. На той час музей володів найбагатшими зібраннями з історії, мистецтва, літератури, етнографії й археології. Разом з дружиною Борис Грінченко проводив там цілі дні та вечори, впорядковуючи безцінні скарби української старовини. В 1900 р. було складено і видано величезний том “Каталог музея украинских древностей”.

Подвигом життя став “Словарь української мови”[13], до якого він готувався багато років. Цій важкій і напруженій роботі передували такі статті: “Галицькі вірші”, “Кілька слів про нашу літературну мову”, визначна праця “Огляд української лексикографії”, “Три питання нашого правопису”. Б. Грінченко вказує, що було зібрано чимало матеріалу, зроблено чимало починань у створенні словника, але не проведено наукової обробки матеріалів. На Україні заборонена українська мова і тому не існує інституції, що могла б займатись вирішенням такого важливого питання, а окремі особи не мають достатньо енергії для подолання перешкод; на Україні австрійській також мало сил[14].

Наприкінці 1895 р. часопис “Киевская старина” в XII кн. за рецензією В. Науменка і Є. Тимченка повідомив про початок передплати на “Словник української мови”. Проте з двох томів словника вийшло 48 сторінок без передмови і не вказано джерельну базу. Матеріал потребував величезної праці, стало зрозумілим, що необхідно залучити до роботи працьовиту й віддану справі людину. Вибір зупинено на Борисові Грінченкові, який опинився в стані службової невизначеності після звільнення з Чернігівського земства. Нова робота знайшла його сама.

Відомо, що історія словника, який приніс Б. Грінченку особливе визнання, сягає часів “Основи” – першого українського громадсько-політичного й літературно-мистецького журналу (виходив в Петербурзі в 1861 – 1862 рр.). У 1861 р. в першій книзі М. Куліш оголошує свій намір “Об издании украинского словаря” і просить надсилати матеріали. Повідомляє прізвища осіб, які сприяли йому в зборі матеріалу – Г. Барвінок, В. Білозерський, М. Костомаров, О. Маркович, М. Номич, Т. Шевченко, М. Щербак та ін. Незабаром побачив світ “Опыт южнорусского словаря. Труд К. Шейковского”. Словник Шейковського мало задовольняв потреби, а робота Куліша зупинилася. Матеріали в 1864 р. потрапили до Києва, де під керівництвом

П. Житецького їх почали опрацьовувати вчені і літератори. Робота над словником то стихала, то пожвавлювалась. Але укладання словника не мало належної наукової основи, не мало бази чітких лексикографічних принципів. Матеріали не були відповідним чином систематизовані й упорядковані. В такому вигляді на початку 1902 р. їх отримав Б. Грінченко.

Переїхавши до Києва, він поринув у роботу над укладанням словника. За обмежений час, що його надала редакція "Киевской старины", була виконана величезна робота. Це зумовлювалося необхідністю подання словника на конкурс Академії наук. Починаючи роботу Б. Грінченко розробив підрахунок щоденно обробленого матеріалу, боячись не встигнути вчасно. Йому довелось перевірити і переробити одержаний матеріал за всіма літерами, поясненнями, уточненнями ілюстративного матеріалу і т. ін. Було доповнено реєстр словника новими матеріалами. Словник було високо поціновано громадськістю, а редактора й упорядника відзначено в 1906 році другою премією імені М. Костомарова, присвоєною Російською імператорською академією наук. Проте через встановленні редакцією обмеження словник повністю не відбивав фактичний стан української мови кінця XIX – початку XX ст.

Після виходу в світ тритомника "Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях", збірки, що автор називає четвертим томом "Из уст народа. Малороссийские рассказы, сказки и пр." (1900), унікальної фольклористичної роботи "Литература украинского фольклора. 1777 – 1900. Опыт библиографического указателя" (1901), фольклорних збірок "Живі струни" (1895), "Книга казок віршем" (1986), "Думи кобзарські" (1897) – Грінченко заслужено стає поряд з іншими визначними діячами-фольклористами.

Різносторонність наукових і творчих інтересів, великий об'єм та висока якість роботи є яскравим зразком служіння своєму народу. Постійна активна праця створила йому славу людини, що працює за кількох. "Інтелігенція вкраїнська, опріч окремих людей, багато, багато горя завдала йому... Через віщо так сталося?.. він був активний робітник і через те мав право докоряти неробам, мав право вимагати, щоб і в інших слово не різнило з ділом"[15]. За життя Б. Грінченко як учений в галузі фольклористики й етнографії, літературознавстві здобув повагу і визнання таких діячів науки, як А. Кримського, І. Франка, В. Гнатюка, М. Сумцова, О. Шахматова та ін.

Постать Б. Грінченка складна і суперечлива, як складна і суперечлива та епоха, в якій він жив і працював. Життя і творча спадщина цієї визначної особистості заслуговують на славу і шану нащадків, до якої він сам не мав устремління, а "мав мету, до якої йшов не зважаючи ні на що"[16]. Його праця характеризується міцним народолюбним й народознавчим підґрунтям, невтомність й багатогранність інтересів знайшли відображення в глибокому розумінні суспільно – історичної ролі усної поетичної творчості у духовному житті народу. Борис Грінченко рішуче відстоював живучість, колоритність, вікову мудрість і культурну цінність українського фольклору. Зібраний Б.Грінченком етнографічний матеріал є цінним джерелом для вивчення розвитку фольклорного процесу в Україні кінця XIX – початку XX століття.

---

[1] Грінченко М.М. до Плевако М.А. Лист 6 березня 1911 р. з Києва до Харкова // Інститут рукописів Центральної бібліотеки НАН України імені В.Вернадського. – Ф. XXVII. – Од. зб. 227. – Арк. 1 (далі – ІР НБУ).

[2] Козар Л. Фольклористична діяльність Бориса Грінченка // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 2–3. – С. 4.

[3] Борис Грінченко і його оточення: Листування, спогади, думки про письменника. – К., 1989. – С. 47.

[4] Грінченко Б.Д. Поч. "Ця книжка складається з творів, записаних од народу..." // ІР НБУ. – Ф. І. – Од. зб. 31441. – Арк. 1.

[5] Грінченко Б.Д. // ІР НБУ. – Ф. ІІІ. – Од. зб. 40798. – Арк. 1.

[6] Грінченко Б.Д. Думка // ІР НБУ. – Ф. І. – Од. зб. 31457.

[7] Неизвестные письма Б.Д.Гринченко // Радуга. – 1963. – №12. – С. 167.

[8] Плевако М.А. Жизнь и деятельность Б.Д. Гринченко // ІР НБУ. – Ф. І. – Од. зб. 31508. – Арк. 17 – 18.

[9] Гринченко Б.Д. Несколько слов по поводу малорусской литературы (статья) // ІР НБУ. – Ф. І. – Од. зб. 31508. – Арк. 5.

[10] Там само. – Арк. 6.

[11] Грінченко Б.Д. Вирізки з газет та журналів про життя і літературну діяльність Грінченка Бориса Дмитровича, Марії Миколаївни і Насті Борисівни (к. XIX – поч. XX ст.) // ІР НБУ.– Ф. І. – Од. зб. 34500. – Арк. 53 – 54.

[12] Кримський А.Ю. До етнографії Чернігівщини // Кримський А.Ю. Зібрання творів в 5-ти томах. – К., 1973. – С. 463.

[13] Словарь української мови: в 4 т. / зібрала редакція журналу "Киевская старина". Упорядкував з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. – К., 1907–1909; Словник української мови (фотомеханічне видання) – К., 1958–1959.

[14] Грінченко Б.Д. Огляд української лексикографії (стаття) 24 січня 1905 р., Київ // ІР НБУ. – Ф. І. – Од. зб. 31525. – Арк. 38–38 зв.

[15] Грінченко М.М. до Плевако М.А. Лист 6 березня 1911 р. з Києва до Харкова // ІР НБУ. – Ф. XXVII. – Од. зб. 227 – Арк. 8.

[16] Там само. – Арк. 7 зв.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

КОМУНАЛЬНЕ ГОСПОДАРСТВО КИЄВА ТА УМОВИ ЖИТТЯ КИЯН в 1920 – 1930-х роках

Проблема становлення та розвитку комунального господарства є своєрідним індикатором розвитку суспільства. Формується особливе урбаністичне середовище й як наслідок специфічний спосіб існування міського мешканця, що не залежить від змін пору року, циклічного розміреного світовідчуття, кругообігу природи тощо.

Історіографія комунального господарства сучасних міст України має фрагментарний характер й складається з досліджень історії техніки. Окремі дослідження були присвячені технологічному прогресові комунальних служб – водогону, виробництву електрики, транспорту тощо[1]. Одночасно, ще з 1920-х років маємо кілька цікавих соціологічних спостережень над побутом міського мешканця, що іноді з'являлися переважно в періодичних виданнях[2]. Хоча радянська історіографія декларувала наукові підходи до соціально-економічної історії, реальний масив наукових праць часто орієнтований на тенденційно підібрані матеріали, присвячені висвітленню зростання добробуту робітників[3]. Сучасні дослідження оминають комплексну реконструкцію особливого способу життя міського мешканця в умовах трансформації антропогенного ландшафту в епоху індустріального суспільства. Крім значного масиву архівних матеріалів органів державної влади та місцевих органів самоуправління, важливим джерелом для запропонованої теми є публікації в періодичних виданнях – "Коммунальное хазяйство на Украине", "Соціалістичний Київ", "Архітектура радянської України", газети – "Більшовик", "Пролетарська Правда" тощо.

Отже, найважливішим аспектом дослідження є аналіз зміни способу життя мешканця великого міста під впливом різних факторів. Одразу потрібно сказати, що кардинальна, шокова переміна в звичному способі життя, настала саме з революційними подіями 1917 – 1920 рр. Криза комунального господарства стала для мешканців міст найбільш яскравим спадком епохи "воєнного комунізму". Цілковита розруха господарства проявлялася у тому, що було по суті

© Мирослав Борисенко

ліквідовано усі міські вигоди. Припинилися постачання води та робота асенізаторних обозів, майже завмер рух транспорту, не проводилися ремонти тощо. Розібрано на дрова паркани та порубані й зелені насадження. Потрібно нагадати, що перед війною Київ був містом з розгалуженою міською мережею електричного освітлення, водогоном та каналізацією, високим коефіцієнтом забрукованих, охайних вулиць. Розвиток нового комунального господарства, що народжувалося в Києві в попередні роки шляхом активного залучення коштів інвесторів та впровадження нових технологій, разом було призупинено. Причинами такого занепаду були не стільки бойові дії, хоча саме комунальні об'єкти часто ставали центрами збройної боротьби – в Києві була підірвана електростанція та водогінна станція, а скоріше безглузда політика більшовицької влади. 17 липня 1919 р. усі підприємства, що надавали громадянам комунальні послуги, були націоналізовані Декретом ВУЦВК України. Експеримент з безкоштовним забезпеченням комунальними послугами населення провалився одразу й призвів до небезпечних наслідків. Ліквідація плати за квартиру та проїзд в громадському транспорті призвели до катастрофічної нестачі коштів для нормального підтримання життя в містах.

Спроба централізованого управління комунальним господарством у містах одразу ж провалилася. При НКВС існував головний відділ комунального господарства, що створював свої відділи на місцях у губерніях та повітах так звані "откомунгоспи", котрі мали займатися безпосереднім забезпеченням потреб населення. Ці органи мали по десять відділів, а то й підвідділів: благоустрою, очистки, ремонтний, житлово-ревізійний тощо. Незважаючи на те, що "откомунгоспи" були наділенні широким повноваженнями, вони не могли вирішити найважливіші проблеми громади. Цікаво, що ще в 1919 р. відомий київський архітектор П. Альошин, який на той час займав посаду Головного архітектора Києва, писав, що усі потреби населення будь якого міста, як фізичні, так і духовні, мають бути задоволені за рахунок місцевої ініціативи незалежно від політики центру[4]. Однак політика воєнного комунізму заперечувала можливість широких прав самоврядування місцевих громад і лише вела до збільшення бюрократичного апарату в центрі.

Комунальне господарство завмерло, завмерло й життя в містах. Великі населені пункти обезлюдніли. Найбільшою проблемою для мешканців міст ставали такі логічні та очікувані зміни пору року. З настанням холодів, як згадує С. Єфремов, у помешканнях часто замерзала вода й потрібно було кілька годин, щоб відігріти труби[5]. Перед мешканцями багатоквартирних будинків постала нагальна проблема пошуку палива, щоб отопити будинок, адже центральне опалення не працювало. Також були ліквідовані асенізаторні обози, оскільки коні та транспорт були реквізовані й ніяк було вивезти нечистоти. Колишні комунальні вигоди – опалення, водопостачання, каналізація в великих будинках перетворилися на пастку, адже з кризою комунального господарства, тепер люди значну частину часу мали лише пристосовуватися до виживання у надзвичайно складних умовах.

Змінився й стиль життя людини. Тепер побут міських мешканців мало чим відрізнявся від традиційного життя сільського домогосподарства. В 1921 – 22 роках 2/3 робітників отримали земельні ділянки для обробітку на Шулявці, Лук'янівці, Солом'янці та за межами міста[6]. Міське господарство, котре мало б витісняти сільськогосподарське виробництво подалі за "міські мури" тоді на початку 1920-х років навпаки здалося під натиском розрухи та кризи.

З початком НЕПу надзвичайно важливим для більшості жителів Києва стало функціонування міських комунальних служб, що забезпечували найнеобхіднішими послугами громадян, побут яких був пристосований до вигод великого міста. Потрібно пам'ятати, що в дореволюційній період відбувався швидкими темпами розвиток комунального господарства та благоустрою міста. В 1874 році в Києві було збудовано один з перших централізованих водогонів, що мав забезпечити мешканців Старого міста чистою та безпечною питною водою. До того ж Київ один з перших міст в Росії, та одним з перших в Європі, спромігся на будівництво роздільної каналізаційної мережі, протяжністю у 60 верст з 435 цегляними колодязями, який нараховував 7 насосних станцій[7]. Протягом перших 10 років радянської влади в Києві майже не відбувалося капітального будівництва водогону та каналізації. Виробництво електрики, порівняно з дореволюційними часами, у 1925 р. зросло лише на 10 %[8]. Каналізаційна магістраль виросла лише на 9 км., а водогону з 200 км. у 1918 р. до 250 км. у 1930 р.[9].

Трамвай, один з найстаріших в Європі, довгий час залишався єдиним доступним громад-

ським транспортом для більшості киян. На початку 1920-х років він майже припинив функціонувати. Трамвайну мережу було відновлено лише у 1926 р., а роком раніше місто закупило перших 5 автобусів "Форд", які курсували між залізничним вокзалом та Голосієвим. Санітарний стан міста можна було б назвати як незадовільним. Фактично система відводу та утилізації відходів не еволюціонувала з передвоєнних часів. Більше 200 тисяч киян проживало в районах, позбавлених каналізації. Припинилося централізоване озеленення вулиць та брукування. І це при тому, що кількість мешканців постійно зростала в Києві і на початку 1930-х років перевищила 600 тисяч осіб.

Фахівці оцінювали стан міського господарства в 1920-х роках, як катастрофічний: "Електростанція ледве підтримує роботу тільки завдяки героїзму її старих робітників та інженерних кадрів. Струм подається тільки водопроводові та найвідповідальнішим установам міста. Вода подається з великими перебоями й не доходить до високих частин міста, а в низьких частинах до верхніх поверхів багатоповерхових будинків. Вбиральні в будинках не промивалися. Каналізація не функціонувала, двори являли собою клоаки, заповнені нечистотами. Виникали часті пожежі від тимчасових грубок та від одігрівання замерзлих водопровідних та каналізаційних труб. Від пожежі загинули цінніші будівлі в місті – багатоповерховий будинок по вулиці Воровського 5 і 6, Леніна 32 та інші. Місто руйнувалося. Темпи руйнації дедалі швидшали"[10].

Зрушення в комунальному господарстві Києва мали б відбутися з початком індустріалізації, оскільки саме реконструкція побуту оголошувалася головним завданням культурної революції. Перший п'ятирічний план мав би створити передумови для звільнення жінок від малоефективного хатнього господарства, що дало б нові робочі руки для промисловості. Здійснити такий глобальний проект можна було б через механізацію та усуспільнення хатнього господарства, колективного виховання дітей, зрівнянні жінок у правах з чоловіками. Однак, насправді такі перетворення мали відбуватися лише в нових містах, що були затверджені спеціальним переліком РНК СРСР від 1 березня 1931 р. Будівництво в цих нових містах відбувалося за рахунок скорочення і так незначних капіталовкладень в старі міста[11]. В роки першої п'ятирічки на розбудову водогону в Києві та в містах Правобережної України планували виділити майже 600 тисяч карбованців, в той час як лише на будівництво водогону у м. Запоріжжя мали використати більше 2 млн. крб.[12]. Крім того, якщо в 1931 р. було спочатку було заплановано вкласти в реконструкцію комунального господарства України 160 млн. крб., а з часом ця цифра була зменшена до 100 млн. крб.[13]. Реальні ж капіталовкладення були ще меншими. Тоді ж було заморожено будівництво готелів, лазень, дитячих садочків. Незадовільним визнала Київська міська рада і будівництво санітарно-медичних закладів особливо на околицях міста, що постійно затягувалося й не забезпечувалося ні коштами, ні матеріалами[14].

Згортання НЕПу призвело й до ліквідації розгалуженої системи обслуговування. Ліквідовувалися приватні магазини, перукарні, ремонтні майстерні, підприємства громадського харчування. Чи не найболючіше кияни відчули закриття й націоналізацію лазень, що призвело до погіршення обслуговування населення. Комунальні лазні працювали дуже погано – черги, відсутність води, погані санітарно-гігієнічні умови та часті простої призвели до того, що завантаження лазень склало лише 60 – 70 % від середньої потужності[15]. Потрібно нагадати, що в період жарких дискусій навколо перебудови побуту, що розгорнулися в 1920-х роках, домінувала ідея про об'єднання усіх елементів громадського обслуговування в межах кварталу, що мало б привести до скорочення витрат під час будівництва нових будинків за рахунок ліквідації або зменшення ванних кімнат, кухонь, комор тощо. Після того, як стало зрозуміло, що перша п'ятирічка провалилася й було заморожено будівництво нових лазень, механічних пралень та їдалень, задоволення щоденних побутових проблем мешканців міста перетворилося на болісний та багатоходовий процес.

В 1933 р. лише 26,2 % киян мешкали в приватних будинках – одноповерхової старої забудови з присадибними ділянками. Близько 60 % робітників в середині 1930-х років проживали в націоналізованому фонді – в колишніх заможних квартирах, переобладнаних під "комуналки". Потерпаючи від труднощів в організації власного побуту в умовах скупченості, саме вони найбільше відчули на собі кризу комунального господарства на рубежі 1930-х років.

Спроба провести повну перебудову комунального господарства "наскоком" провалилася. Лише після того, як столицю України було вирішено перенести до Києва, почалася активна

перебудова та благоустрій міста. Проблема реформи комунального господарства полягала у тому, що довгий час не мали єдиного плану реконструкції Києва, а отже будівництво об'єктів комунального забезпечення відбувалося хаотично й безсистемно. Однак, відбулися перші великі перетворення, що відповідали загальносвітовим тенденціям. Наприклад, в 1935 р. почалося будівництво першої теплоцентралі, що мала принести в будинки киян централізоване постачання тепла, замінивши груби та парові котли. Перший теплопровід мав обслуговувати район залізничного вокзалу, а також через вулиці Комінтерну та Шевченка вийти на вулицю Володимирську, де до нього мали підключити приміщення обласного комітету та Центрального Комітету партії більшовиків[16].

Будівництво повноцінної системи комунального господарства було неможливе без єдиного Генерального плану розвитку міста Києва. Як відомо, такий план скласти так і не вдалося. Головною причиною стала невідповідність історичного рельєфу та забудови Києва з культурними прагненнями більшовиків та їхніми смаками. Довгий час так і не було вирішено питання: де ж все таки буде знаходитися адміністративний та культурний центр нової столиці. Тому, в розвитку столиці середини 1930-х років помітно одну закономірність – скорочуються кошти на житлове будівництво та благоустрій квартального простору, а все більше грошей виділяється на розвиток водогону, освітлення вулиць та бруківку тротуарів у центральних районах.

Лише наприкінці 1930-х років в Києві відбулися відчутні зрушення в галузі забезпечення комунальними послугами населення. Ширилася мережа трамвайних маршрутів, котра з'єднувала робітничі околиці з центром та промисловими підприємствами. В 1935 р. було споруджено першу тролейбусну лінію, що проходила через площу Льва Толстого до Площі III Інтернаціоналу (сучасна Європейська площа), а далі завертала на Липки. В районі Печерська, між Липками та Звіринецькою, повним ходом йде будівництво нових будинків для радянської еліти. В 1939 р. було завершено будівництво Дніпровського водозабору з сучасними механізмами очистки та фільтрації води, який діє і до сьогодні. Розширені та збудовані нові поля зрошення на Куренівці, Нивках та Деміївці. Будівництво найважливіших об'єктів культурного забезпечення цілеспрямовано проводилося виключного в центрі. На околицях були збудовані клуби в Дарниці та на Куренівці. В центрі ж у другій половині 1930-х років повним ходом йде будівництво стадіонів, парків, центрів розваг. Серед них варто відзначити унікальний архітектурний проект стадіону імені Балицького, "Піонерський парк" архітектора В. Заболотного, або кінотеатр "Київ" з системою повного кондиціонування приміщення, збудований в 1937 – 1938 рр.

Однак, в загальній картині залишалися не впорядковані околиці, котрі за 1920 – 1930-ті роки мало змінилися. Адже реконструкція міста відбувалася шляхом будівництва нових закритих кварталів, котрі мали мінімальну систему комунального забезпечення. Такі райони, як містечко робітників вагонно-ремонтного заводу у Дарниці, або взуттєвиків на Куренівці, не вирішували ні житлової, ні санітарно-побутової проблеми. Житлова норма в Києві постійно скорочувалася, сягнувши в кінці 1930-х років до 4 метрів квадратних на особу. Плани житлового та комунального будівництва в місті постійно не виконувалися. Так, в розпал будівничого буму в Києві у 1936 р. було заплановано виділити на житлове будівництво 20 639 тисяч карбованців та здати 56.800 метрів квадратних житла, однак освоєно було лише 88 % капіталовкладень, а здано в експлуатацію лише 35.800 метрів житлової площі[17]. Як виявилося, вже з 1935 р. черга на отримання житла практично не рухалася, а список пільгових "позачерговиків" зріс до 200 осіб[18]. Нестача житла, відставання темпів реконструкції комунального господарства, недостатнє фінансування та відсутність єдиного плану розвитку міста призвели до загострення комунальної проблеми в місті. Прискорена урбанізація, головним інструментом якої був голод та занепад колгоспного села наприкінці 1930-х років, відбувалася просто нечуваними темпами. Механічний приріст населення зупинити адміністративними методами було просто неможливо. Напередодні радянсько-німецької війни населення Києва майже сягнуло мільйонного показника. Перенаселення та скупчення мешканців стали головною проблемою комунальних служб. Так, навесні щодня на подвір'ях міста скупчувалося до 657 тон сміття, а районні санітарні контори на день вивозили не більше 300 тон. Залишки часто скидали на вулицях Глибочицькій, Госпітальній, Новій тощо[19].

Не покращила становища і комунальна реформа, проведена в 1937 р. Саме ініціатива

мешканців кооперативів, навіть в складних умовах індустріалізації, забезпечувала киян мінімальними рівнем комунального забезпечення. В 1933 р. в Києві нараховувалося 143672 членів житлокооперативів, котрі володіли 78 % всього націоналізованого житлового фонду[20]. З 1937 р. майно кооперативів переходило до комунальної власності, а органи самоуправління скасовувалися, замість котрих запроваджувалися посади управдомів, на котрих було покладено також і цілий ряд невластивих їм функцій. Згідно постанови Уряду СРСР від 17 жовтня 1937 року, мешканці міст мали укласти договори з комунальними органами на обслуговування помешкання та прилеглої території. Однак, як свідчить тогочасна преса, кияни не поспішали цього робити. Не довіряючи владі, вони побоювалися, що в результаті обстежень буде виявлено надлишки житлової площі, або просто відбудеться чергове ущільнення[21]. Відповідно робота комунальних служб була значно ускладнена і процес укладання угод з мешканцями розтягнувся на кілька років.

Таким чином, розв'язати проблему забезпечення комунальними вигодами населення Києва так і не вдалося. Централізація та бюрократизація, відбірковий підхід та відсторонення мешканців від вирішення нагальних проблем громади перетворили радянське комунальне господарство на об'єкт справедливої критики мешканців. Прискорена урбанізація ставила перед радянською системою господарювання питання, на які вона не могла дати відповідь. Тому в 1920 – 1930-х роках мешканці Києва пережили кілька шокових експериментів, що кардинально змінювали їх звичний спосіб життя.

Розруха міського господарства на початку 1920-х років по суті ліквідувала особливий міський спосіб життя, оскільки вся система комунального господарства було знищена. Наступна криза була викликана "великим переломом" початку 1930-х років, одним з головних завдань якого було докорінно змінити побут населення. Однак, перенаселення міста й відставання житлового будівництва у сукупності з ліквідацією приватного сектора створили важкі умови для забезпечення побутових потреб мешканців Києва. Політико-ідеологічні та економічні експерименти призводили до трансформації антропогенного ландшафту загалом та деформації стилю життя городян.

---

[1] Фальковский М. История водоснабжения в России. – М., 1947. – 308 с.; Канализация Киева 1894 – 1994. – К., 1994. – 94 с.; Киевский трамвай за сорок лет. 1892 – 1932. – К., 1933. – 160 с.; Бейкул С., Братський К. Київський трамвай: До 100 річчя з дня пуску в експлуатацію. – К., 1992. – 94 с.

[2] Хоменко А. Спроба характеристики класової структури українських міст // Червоний шлях – 1924. – №7. – С.159–173.; Подгаецкий В. Города Украины в годы НЕПа. – Дніпропетровськ, 1994. – 174 с.

[3] Бакуменко П. Украинская РСР в період відбудови народного господарства. – К., 1960. –107 с.; Історія міст і сіл УРСР. – К., 1968. – С. 290–380; Сырцова С. Рабочий класс Украины на завершальном этапе социалистической индустриализации. – К., 1979. – 192с.; Історія Києва в трьох томах. Т.3., Книга перша. – К., 1987. – С. 126–258.

[4] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління України (далі – ЦДАВОВУ України). –Ф. 5. – Оп. 1 – Спр. 28. – Арк. 31.

[5] Єфремов С. Щоденники 1923 – 1929. – К., 1997. – С. 48.

[6] Історія Києва в трьох томах. Т.3. Книга перша. – К., 1987. – С. 148.

[7] Канализация Киева 1894 – 1994. – К. – 1994. – С. 18.

[8] Вопросы коммунального хазяйства // Киевский пролетарий. – 1926. – № 27 (4 лютого).

[9] Там само. – С. 38.

[10] Григор'єв Є. Жовтень і міське господарство // Соціалістичний Київ. – 1933. – № 5 – 6. – С. 5–6.

[11] ЦДАВОВУ України. – Ф. 26. – Оп. 1. – Спр. 24. – Арк. 111.

[12] Там само. – Арк. 157.

[13] Там само. – Арк.15.

[14] Центральний Архів міста Києва. – Д.Р. – 437. – Оп. 1. – Спр. 26. – Арк. 136.

[15] Рескін М. Культурна лазня – частина нового побуту // Соціалістичний Київ. – № 4. – С. 41.

[16] Заславський М. Перший теплопровід у Києві // Соціалістичний Київ. – 1935. – №1. – С. 19.

[17] Лаговський І. Покласти край недовиконанню планів житлового будівництва // Соціалістичний Київ. – 1937. – № 3. – С. 9.

[18] Довжик І. Порушники революційної законності // Більшовик. – 1938. – № 106 (21 липня).

[19] Комунальне господарство на весні // Більшовик. – 1938. – № 65 (18 березня).

[20] Сирота О. Добрушин І. Як вони господарюють. Ґрунтовно поліпшити роботу Київської житлокооперації // Соціалістичний Київ. – 1933. – № 3. – С. 14.

[21] Укладання угод з мешканцями // Більшовик – 1938. – № 103 (7 травня).

Едуард МЕЛЬНИК
Кам'янець-Подільський

РОЛЬ "ПРОСВІТИ" У ЗБЕРЕЖЕННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ШКОЛИ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ (1919 – 1920 роки)

Діяльність товариств "Просвіти", особливо в період УНР, привертала увагу багатьох учених істориків і певною мірою відображена в українській історіографії[1], але діяльність їх за радянської доби залишається, на жаль, малодослідженою. Мета даної статті – з'ясувати, як товариства "Просвіта" в умовах радянської влади докладали зусиль для того, щоби зберегти українську мову і рідну школу.

Радянська влада в Києві встановилася на початку лютого 1919 р. Намагаючись посилити свої позиції в Україні, більшовицькі власті взяли курс на співпрацю з уже існуючими культурно-просвітніми інституціями, в тому числі й "Просвітами". Найбільше була зруйнована система народної освіти: якщо на кінець 1918 р. в Україні було 47208 шкіл, то у 1921 р. їх діяло тільки 22601, де навчалося 1852 тис. учнів. На Київщині у 1923 році із загальної кількості дітей віком з 8 до 15 років – 931584 – було охоплено різними формами освіти 254573, або 27,6 %[2].

Водночас на 1919 р. освітні організації в Україні стали настільки масові й авторитетні серед населення, що більшовицька влада вимушена була рахуватися з ними. Ця робота була зосереджена у відділі позашкільної освіти Наркомосу, який очолювала Серафима Гопнер. З її ініціативи серед делегатів III Всеукраїнського з'їзду рад (5 – 10 березня 1919 р.) проводилось анкетування з питань організації освіти. У своїх відповідях делегати зазначали, що на місцях мали перевагу освітні осередки, створені ще в період УНР,разом з тим "нових починів ще не було"[3]. Із 17 волостей губернії, за твердженням полтавських делегатів, у 10 не було створено відділи народної освіти, тому "вся робота, як і колись, ведеться в "Просвітах"[4]. Невдовзі позашкільним відділом Наркомосу була написана інструкція для місцевих органів, де наголошувалося на необхідності співпраці з "Просвітами", широкого запозичення досвіду у них. Разом з тим інструкція закликала "не залишати на чолі жодної з таких організацій елементів, ворожих до робітничо-селянської революції"[5]. На практиці така "діалектика" співпраці означала арешти серед "просвітян", як це було, зокрема, в Чернігові та Києві.

Діяльність "Просвіт" в Україні ускладнювалася ще й тим, що вони до так званої перереєстрації були залишені без матеріальної підтримки з боку влади, що гальмувало й обмежувало їх діяльність. "Просвіти" постійно відчували нестачу коштів, що паралізовувало значною мірою їх діяльність"[6]. Так, у березні 1919 р. "Просвітою" у відділ позашкільної освіти м. Києва губернського відділу народної освіти був поданий кошторис з проханням виділити необхідні товариству кошти. Проте ніякої матеріальної підтримки від органів радянської влади "Просві-

© Едуард Мельник

та” не отримала. Та й сама “Просвіта” почувалася дуже непевно через невизначеність ставлення до неї органів радянської влади та випадків репресій щодо інших подібних товариств. Так, у Вінниці радянськими властями був заарештований голова “Просвіти”, відбувалися часті випадки реквізиції приміщень товариств “Просвіти”. Зокрема й Київській “Просвіті” було поставлено вимогу терміново звільнити займане нею приміщення. І тільки завдяки клопотанню ради товариства це розпорядження не було виконано[7].

У зв’язку з цим 21 лютого 1919 р. до комісара народної освіти УСРР звернулася Рада об’єднаних українських культурно-просвітніх організацій Слобожанщини (м. Харків), що була заснована на засіданні представників таких організацій: міського комітету УПСР, губернського комітету УПСР, Національного хору, УСДРП, Культурно-просвітнього гуртка середньошкільників-українців “Молода громада”, Ради українських діячів, фракції С.-Д. незалежних, Українського робітничого клубу, педагогічної ради та Батьківського комітету гімназії ім. Б. Грінченка, робітників Харківської скарбниці, Паланки при управі Мерефа Харківської залізниці, товариства “Понаритов”, Ради товариства “Просвіта” м. Харкова, Ради Коротичанського товариства, Комітету співробітників Українбанку, Спілки української молоді, товариства “Рідна Думка”, Слобідської учительської Спілки та “Просвіт” Слобожанщини. У листі писалося: “Вже місяць минув, як на Слобожанщині утворилась Радянська влада. Вся Харківщина і більша частина Катеринославщини та Полтавщини находяться вже в руках її. Проте за цей час широкі верстви українського громадянства зовсім не чули від Українського соціалістичного уряду рідного слова і не бачили ніяких наслідків діяльності його в культурно-просвітньому напрямку з національного боку. За цей час кілька делегацій і представників від різних українських організацій відвідали тов. Затонського, котрий дав їм запевнення в тім, що всі культурно-національні здобутки українського народу не тільки будуть забезпечені, але й будуть поширюватись і розвиватись. Всім українським школам буде надана можливість удосконалити навчання дітей рідною мовою. Серед українського населення будуть одкриватися школи з українською викладовою мовою. По всіх середніх та початкових школах Української СРР будуть обов’язково викладатись українські дисципліни: історія, географія, мова. Не буде заборонятись пропаганда національної культурно-просвітньої ідеї. Буде робитись всяка піддержка українським культурно-просвітнім організаціям. Справами всіх українських середніх, вищих початкових і початкових шкіл буде управляти людина цілком свідома в шкільних українських справах (українець). Все це має бути стверджено декретами по відділу народної освіти. Але до цього часу ніяких реальних наслідків від різних домагань представників українських організацій не помітно”[8]. В документі також наголошувалось на тому, що в яку б урядову установу українець не завітав, то, крім української назви на чужоземній (російській) мові, він нічого не побачить і крім гидливого ставлення до себе і всього українського – нічого не зустріне. Взагалі для українців скрізь двері зачинені, бо їх обвинувачують у шовінізмі. Всі декрети, розпорядження, накази і постанови Українського Радянського уряду і урядових інституцій випускаються тільки на російській мові, не рахуючись з непорозуміннями їх широкими верствами українського громадянства (селянства). До цього часу не виходить ні один український часопис, а село нудьгує за повною відсутністю рідного друкованого слова. Українські свідомі сили і культурно-просвітні організації не мають нігде доступу і матеріальних засобів, – безсильні щось вдіяти”[9].

Тому Президія Ради українських культурно-просвітніх організацій Слобожанщини вважала за необхідне насамперед створити при Комісаріаті народної освіти, а також і при місцевих ревкомах просвітні апарати по дошкільній, шкільній і позашкільній освіті, на чолі котрих повинні були стояти люди цілком свідомі в українських шкільних справах (українці), бо тільки за таких умов могла успішно і якнайкраще ширитись освіта серед української людності по селах і містах[10].

До завдань українських культурно-просвітніх організацій перших років радянської влади взагалі входило: а) видавання книжок; б) видання просвітньо-організаційних часописів; в) закладання народних шкіл – нижчих, середніх і вищих та професійних, дитячих садків, захистків, бурс і т. ін.; г) улаштування курсів для учителів, селян, робітників і т. ін.; д) оголошення конкурсів на підручники, а також і книжки на бажані теми; е) закладання книгозбірень та читалень тощо[11].

21 лютого 1919 р. Комісаріат освіти розглянув заяву Ради об’єднаних українських культурно-освітніх організацій Слобожанщини, але в житті організацій змін ніяких не сталося[12].

24 лютого 1919 р. Рада об’єднаних культурно-просвітніх організацій Слобожанщини знову

звернулася до Комісаріату народної освіти УСРР, надсилаючи при цьому прохання товариства "Просвіта", Слобожанської учительської спілки, Театральної секції, Молодої громади. Рада просила Наркомос задовольнити справедливі вимоги зазначених громадських організацій. Рада звертала особливу увагу на прохання товариства "Просвіта" про надання приміщення, котре має обслуговувати майже всі культурно-просвітні організації[13].

17 січня 1921 р. на засіданні президії товариства "Просвіта" села Мала Михайлівка, що під Запоріжжям, також розглядалося питання про форми співпраці з радянськими органами влади. Так, на вимогу представника волвиконкому організаційно підпорядкувати "Просвіту" відділові народної освіти було прийнято таку резолюцію: "Прийшовши до висновку, що заснування та діяльність "Просвіти" відповідає вимогам часу і культурним потребам краю, зібрання ухвалило існування "Просвіти" як організації окремої"[14]. Таке саме рішення прийняла й роменська повітова спілка "Просвіт" влітку 1921 р.[15] Як бачимо, у 1920 – 1921 рр. другий напрям "радянізації" товариств "Просвіта", який полягав у підпорядкуванні просвітянських структур органам радянської влади, не завжди сприймався українською національною інтелігенцією як реальна необхідність.

На кінець 1920 р. на Волині було зареєстровано органами влади 62 "Просвіти", але фінансувалися тільки 49[16]. В Уманському повіті Київської губернії в жовтні 1920 р. зареєстровано було 100 "Просвіт". У Таращанському повіті Політосвіта проводила теж реєстрацію "Просвіт" та культурно-освітніх гуртків, активно співпрацюючи з ними[17]. Особливо активно "Просвіти" проводили роботу з розвитку освіти, зокрема позашкільної, в Київському повіті. Товариства "Просвіта" Київщини накреслили дуже широкий план своєї діяльності: запрошено інструкторів для організації народних хорів, улаштування спектаклів у селах, народних будинків, музеїв тощо[18].

Головну роботу з позашкільної освіти в Одеському повіті Херсонської губернії у 1920 р. здійснювали місцеві товариства "Просвіта" і культурно-просвітні гуртки, які приділяли особливу увагу організації народних театрів, хорів та оркестрів. Того ж року було скликано з'їзд представників від волосних рад та культурно-просвітніх організацій, на якому було обрано двох делегатів на Позашкільний з'їзд у Москві. Загалом на з'їзді були представлені 16 "Просвіт" і 10 культурно-просвітніх товариств, які співпрацювали в тісній єдності[19].

Основним своїм завданням підвідділ Катеринославського повітового відділу народної освіти вважав термінове встановлення тісних зв'язків зі всіма культурно-просвітніми товариствами на місцях і спрямування їх діяльності відповідно до завдань радянського будівництва. Таким найбільш життєвим культурно-просвітнім організмом і являлися товариства "Просвіти", яких підвідділ нараховував близько 30.

Продовжувало активно пропагувати українську національну справу Миколаєвське товариство "Просвіта", яке енергійно діяло і в тяжкі роки громадянської війни. Так, у 1918 – 1919 роках товариством було поставлено 72 вистави і прочитано 63 безплатні лекції. П'єси ставились і для жителів села Пересадівки. "Просвіта" мала також єдину в Миколаєві українську бібліотеку, яка нараховувала до тисячі примірників книжок. Літературою з бібліотеки користувалися й учні шкіл.

У липні 1920 р. було вироблено новий приблизний статут "Просвіти", який визначив радянський характер діяльності її. Невдовзі новий статут було схвалено на загальних зборах миколаївської "Просвіти". Однак повністю перебудувати діяльність "Просвіти" виявилося неможливим і радянська влада пішла на її закриття, мотивуючи це тим, що вона була осередком українського буржуазного націоналізму[20].

Так, члени товариства "Просвіта" с. Харківці Пирятинського повіту на Полтавщині у 1920 – 1921 рр. провадили заняття на курсах лікнепу для дорослих, організували курси з українознавства для працівників волвиконкому, створили в селі хор та оркестр народних інструментів. При великому зібранні людей "просвітяни" відзначали Шевченківські роковини та Різдвяні свята, влаштовували народні гуляння. В селі було проведено 15 вистав і концертів, організована екскурсія на могилу Архипа Тесленка в Лохвицький повіт. Всього на кінець 1920 р. харківецька "Просвіта" нараховувала 130 осіб. Волосна та повітова адміністрації визнавали авторитет цього товариства серед селян. Відділи освіти, наприклад, погоджували з радою харківецької "Просвіти" кандидатів на посади вчителів української мови й літератури та керівників художньої самодіяльності. Представники "Просвіти" у 1920 р. брали участь у виборах завідуючих відділами освіти[21].

Активно також діяли товариства “Просвіти” на Волині. Так, 8 грудня 1920 р. на своєму засіданні дворищанська “Просвіта” відкрила курси для дорослих, на які записалося 22 учні. Заняття почалися 15-го грудня. Вела їх місцева вчителька, а хором керував просвітянин Г. Костецький. Курси відбувалися 3 рази на тиждень: по вівторках, четвергах та суботах. У вівторок і четверг провадилися уроки з рідної мови, арифметики, історії, природознавства, по господарству та на різні практичні теми. В суботу читалися газети, книжки, лекції про політичний момент, про політичне становище в світі, потім співав хор[22].

24 лютого 1920 р. з ініціативи слободищенського товариства “Просвіта” були відкриті вечірні курси для дорослих, на яких навчалося 80 слухачів. Заняття на них провадилися в трьох групах вчителями місцевої школи. Товариство “Просвіта” заснувало також невеличку бібліотеку-читальню. Окрім того, двічі на тиждень у приміщенні місцевої школи провадилися лекції історичного змісту, на які збиралося найбільше слухачів вечірніх курсів[23]. З 1-го грудня того ж року слободищенське товариство “Просвіта” відкрило в с. Слободище вечірню школу для дорослих з трьох груп, в першій групі – 25 учнів, у другій – 21, в третій – 33. Разом – 79 учнів. На курсах викладалися такі предмети: українська мова, арифметика, історія України, географія України, природознавство, геометрія, співи[24].

У 1920 р. товариством волинської “Просвіти” у м. Житомирі були відкриті курси українознавства для учителів міських шкіл, на яких навчалося 200 слухачів. Програма курсів складалася з 3-х дисциплін: українська мова, історія української літератури, історія української політично-суспільної думки. Вони були розподілені між чотирма лекторами: українську мову викладали Є. Кудрицький та В. Висторовський, історію української літератури Є. Неладкевич, історію суспільно-політичної думки – В. Гнатюк.

Курс історії української літератури (лектор Є. Неладкевич) протягом 25 лекційних годин подавав стислий огляд цього предмету за таким розкладом: стародавнє київське письменство – 3 год., середнє письменство – 4 год., нове письменство до Т. Шевченка – 3 год., Т. Шевченко – 2 – 3 год., пошевченківська доба – решта годин. Курс історії суспільно-політичної думки в Україні (лектор В. Гнатюк) складався з таких окремих розділів: 1) Українська суспільна думка в перші десятиліття по скасуванню Гетьманщини й Січі; 2) Декабристи в Україні й діячі українського національного відродження (характеристика політичного світогляду); 3) Кирило-Мефодіївське товариство і Т. Шевченко; 4) Відродження національної культури в Галичині: боротьба, ідеологія і партії; 5) Від Драгоманова до наших днів (стан розвитку політичної думки в Україні)[25].

Не менш плідно працювали в цей період просвітяни і в селах інших губерній України. Зокрема, з початку 1919 р. в с. Пединівці Звенигородського повіту на Черкащині заснувалося товариство “Просвіта” і активно приступило до своєї праці: зібрало бібліотеку, передплатило газети, влаштувало для дітей-школярів вечір і декілька вистав для розваги дорослих. З-поміж звичайних селян, знайшлися й умільці, що, змайструвавши з ряден сцену, почали ставити п’єси, чим давали односельцям розвагу і гроші заробляли. На гроші накупили книжок, примірників 400, заклали книгозбірню, і почали вони обслуговувати не тільки своїх селян та школярів, а й сусіднього села – Кирилівки[26].

У 1917 р. в Сумах у будинку Бережного на Покровській площі була започаткована В. Покровським сумська “Просвіта”. В цей час вів активну просвітницьку роботу вчитель малювання і чистописання Сумського реального училища Н. Онацький, який дружив з відомим поетом Олександром Олесем, а після від’їзду поета за кордон у 1919 р. до просвітньої роботи активно взялася рідна сестра О. Олеся М. Голубова, учитель місцевої школи, а також директори шкіл № 3, 4 і 9 М. Акімов, І. Мілованов, Ковалько та ін. У 1917 – 1921 роках керівником охтирської “Просвіти” був відомий український письменник Борис Антоненко-Давидович, Краснопілля – агроном М. Довгополюк, Тростянця та Білополля Ю. Миргородський і Х. Головченко, глухівської – вчитель і поет І. Піонтковський. Усі вони згодом стали жертвами сталінських репресій, як і директор Сумського театру Я. Шовкун-Дунайський та вчителі з Охтирки П. Цовма і С. Сапун. Але справа їхня не пропала марно[27].

У Чернігівській губернії на початок 1921 р. всього було товариств “Просвіт” – 326, ними відкрито: народних будинків – 10, народних сільськогосподарських університетів – 5, бібліотек-читалень – 253, шкіл та курсів для дорослих – 186[28]. І така активність діяльності това-

риств “Просвіт” була характерна для всієї України. В результаті цього і з допомогою радянських освітніх органів швидко відновлювалася мережа культурно-освітніх закладів в Україні, кількість їх значно зросла. Зокрема, у 1920 р. на території республіки діяло 1541 осередків “Просвіт”, 1300 клубів, понад 550 хат-читалень, 3100 бібліотек, 851 школа для дорослих (усіх типів). Наприкінці 1920 р. в Україні налічувалося 22 тис. шкіл, в яких навчалося 2 млн. 250 тис. учнів, половина з них – українською мовою. Внаслідок цього 51,9 % України вже вміло читати й писати[29].

Отже, у 1920 р. товариства “Просвіта” в Україні активно співпрацювали з радянською владою, переслідуючи при цьому мету допомоги українському народу в його освітньому і духовному зростанні, разом з тим не втрачаючи при цьому своєї національної духовності. Так, ще 7 лютого 1920 р. на зібранні представників культурно-просвітницьких товариств м. Харкова була прийнята резолюція, згідно з якою просвітянські організації в інтересах спільної праці “повинні увійти в контакт із Відділом народної освіти Робітничо-Селянського уряду України”. Разом з тим резолюція передбачала “збереження індивідуальності й організаційної самостійності просвітницьких товариств і визначення автономії їх діяльності”[30].

Проте, наступ з боку радянських властей на діяльність “Просвіт” в Україні дедалі більше посилювався. 12 липня 1920 р. політбюро ЦК КП(б)У прийняло постанову “Про “Просвіти”, в якій ставилося завдання їх “одержавлення” або “советізації”, а в разі неможливості досягти цього – ліквідації[31].

23 липня 1920 р. наркомосвіти Григорій Гринько звернувся до всіх завідуючих губнаросвітами з циркуляром, пропонуючи їм негайно вжити всіх заходів щодо існуючих “Просвіт”. Для цього він пропонував: 1) Реорганізувати “Просвіти” згідно з статутом, який надсилався, поволі приймаючи їх на державне утримання; 2) Ввести цілком певні з політичного боку “Просвіти” в мережу державних культурно-просвітніх установ з прийняттям їх на повне державне утримання; 3) “Просвіти”, котрі уперто стоятимуть на шляху контрреволюції й бойового націоналізму, не піддаючись впливу відділів народної освіти, треба поступово, але рішуче ліквідувати; 4) Подбати, аби в кожній “Просвіті” були люди з певним тривким пролетарським світоглядом, під доглядом, впливом котрих провадилась би праця “Просвіт” і котрі наближили б “Просвіти” до відділів народної освіти, встановлюючи поміж ними живий органічний зв’язок; 5) Відкрити різні культурно-освітні заклади, як то: хати-читальні, клуби, театри при тих “Просвітах”, котрі перейдуть під керування народної освіти; 6) Негайно надіслати це циркулярне розпорядження до всіх повітових і волосних відділів народної освіти з наказом скласти кошторисні проекти щодо утримання “Просвіт”; 7) Довідку про ці кошториси в найближчому часі надіслати до Наркомосвіти[32].

Отримавши циркулярне розпорядження, завідуючі губернськими відділами народної освіти невдовзі надіслали повітпросвітам відповідні інструкції. Зокрема, завідуючий Київського губернського відділу народної освіти Л. Левітський в надісланій ним інструкції в липні 1920 р. до повітосвіт відзначав: “…треба провести дуже важливу й відповідальну роботу по реформі “Просвіт”, аби ці здебільшого петлюрівські організації стали дійсними товариствами працюючих, поставивши на грунті культурно-політичного стремління їх до комуністичного самоврядування. Цю роботу треба проводити згідно з наказом Наркомосвіти (інструкція додається), рішуче ліквідувати ті “Просвіти”, котрі відмовляються прийняти новий статут, складений при Наркомосвіті України. Тільки тоді можна рахувати культурно-політичну працю Відділів народної освіти серед населення при сучасних умовах життя доцільною, коли їм удасться заволодіти “Просвітами”, зробивши їх своїми підсобними освітніми органами. Цього можна досягти, маючи на увазі, що подавляюча маса членів найбільшої кількості “Просвіт” з політичного боку цілком не свідома і часто йде по шляху бойового націоналізму, сліпо прямуючи за відповідальними керівниками (членами “Просвіт”) – куркулями і іншими ворогами працюючих, які в “Просвітах” зробили собі тепле кубло. Такі елементи, згідно статуту, не можуть бути членами “Просвіт”, тому потрібно їх негайно звідти викинути, замінивши представниками революційного пролетаріату і селянства. Після цього та несвідома маса, з котрої фактично складається “Просвіта”, позбавлена отруйних буржуазних та куркульських елементів, з радістю піде по шляху радянського соціалістичного будівництва і стане безпосереднім органічним зв’язком відділів народної освіти з народними масами, котрих там саме зараз так бракукє”[33]. За новим

статутом – мета діяльності товариства “Просвіта” шляхом широкої культурно-просвітньої праці серед населення поширювати соціалістичну культуру на підвалинах широкої самодіяльності трудових мас України[34]. Членами товариства могли бути особи всіх національностей від 16 років (капіталісти, поміщики, фабриканти, священики, куркулі й інші “вороги” радянської влади не могли бути членами товариства)[35].

Отже, ставку радянська влада робила насамперед на незаможників, які повинні були мати під своїм невідступним доглядом кожну хату-читальню, кожну книгозбірню, кожну “Просвіту”. Опанувати позашкільними установами, створити в них осередки незаможньої думки, налагодити ліквідацію неписьменості, вирвати із рук попівсько-куркульських і зробити радянськими – ось великі завдання, що покладалися на зрадянізовані “Просвіти”[36].

Подальше існування “Просвіт” в Україні було пов’язане з перереєстрацією їхніх статутів. Зрозуміло, що основні положення статутів товариств “Просвіти” мали відповідати статутові “Просвіти” Наркомосвіти України. Причому, головна увага зверталася на те, щоб “Просвіти” будували свою роботу не на національному, а на класовому принципі. З цією метою політвідділ позашкільної освіти на Волині підготував статут культурно-освітнього товариства “Просвіта” краю.

У досліджуваний період в Україні відкривалися нові товариства “Просвіти”, в тому числі й на Волині, які брали за основу своєї діяльності статут “Просвіти”, розроблений місцевими відділами народної освіти. Так, 24 липня 1920 р. ініціативна група культурно-освітньої праці с. Березівки Житомирського повіту провела засідання (присутні 12 чоловік), на якому, обміркувавши потребу товариства “Просвіта”, постановила відкрити з 24 липня в с. Березівці культурно-освітнє товариство “Просвіта”. На засіданні було також розглянуто статут “Просвіти”, надісланий позашкільним відділом народної освіти, який було схвалено й прийнято за статут свого товариства. Була обрана також рада нової “Просвіти”. Головою її став член ініціативної групи О.Зеленко, товариш голови – теж член ініціативної групи О. Болоцький. Товариство “Просвіта” звернулося також з проханням до позашкільного відділу народної освіти Житомирського повіту зареєструвати його і видати йому штамп і печатку[37].

Однак, не дивлячись на вимоги влади, значна частина товариств “Просвіти” писали статути по-своєму. Наприклад, просвітяни села Іванівка Гуляйпільського повіту Запорізької губернії так сформували мету своєї діяльності: “Просвітити своїх членів світлою, доброю наукою та знаннями для кращого національного життя” на що отримали резолюцію: “Статут не затверджується як невідповідаючий вимогам “Примерного устава “просвіт”, виробленого радянською владою”[38]. Аналіз документів свідчить про те, що таких “Просвіт” було в ті часи дуже багато в Україні, коли радянські чиновники відмовляли їм в перереєстрації, якщо їхній статут не містив запевнень у вірності пролетарським ідеалам.

Особливо важко відбилася перереєстрація на житті товариств Полтавщини, де за часів УНР діяло до 2000 “Просівт” і просвітніх гуртків, які активно сприяли розвиткові української національної школи, яку радянська влада не тільки не підтримала, а й почала чинити перешкоди в роботі осередків “Просвіти”.

24 жовтня 1920 р. у м. Полтаві відбулися загальні збори центрального товариства “Просвіта”, на яких було розглянуто такі питання: 1) Розгляд нового статуту. 2) Переобрання членів ради. 3) Біжучі справи. З доповіддю по першому питанню виступив інструктор-організатор Полтавського відділу народної освіти Мартін. Він заявив: “Ті “Просвіти”, що існували раніше, були цілком аполітичними, а, головне, по більшості шовіністичними. Тепер, коли радянська держава бере “Просвіти” на своє утримання, ми будуємо нову культуру, культуру пролетарську; коли ви не зможете цього робити, то знайдуться інші, що з новими силами будуть проводити пролетарську культуру”[39]. Після цього було поставлено на голосування новий статут, надісланий відділом освіти напередодні. Результати голосування: проти прийняття статуту висловилося 7, за – 3, утрималося 5 осіб. Статут не було схвалено. Тоді Мартін запропонував вважати цю постанову тимчасовою до наступних загальних зборів “Просвіти”, які мали бути скликані якнайшвидше, бо, на його думку, 17 осіб не можуть нав’язувати свою волю 190 чоловікам. Після його виступу надійшла нова пропозиція – перечитати статут по пунктах і перебалотувати. Після повторного голосування статут було схвалено.

Але, в результаті дебатів, збори ухвалили таку резолюцію, щоб в найближчому часі зроби-

ти перереєстрацію членів Товариства і винайти ті шляхи, якими залучити до праці в Товаристві якнайбільше членів та прямувати до поновлення діяльності Товариства в політично-культурному напрямкові”[40].

На цьому протоколи засідання центральної “Просвіти” м. Полтави закінчуються, а велися вони з 1917 по 1921 рр., а це дає підстави твердити, що радянські освітні органи м. Полтави зробили все для того, щоби ця найчисельніша, найавторитетніша і найвпливовіша організація товариства “Просвіти” в Україні перестала існувати.

Негативне ставлення до товариств “Просвіти” з боку радянських властей мало місце і в Подільській губернії. Зокрема, 15 лютого 1921 р. тут було скликано Кам’янець-Подільський повітовий з’їзд представників усіх культурно-освітніх організацій повіту, на якому була проведена реорганізація спілки “Просвіт” в бік її пролетаризації. На з’їзді відзначалося: “До цього часу село Кам’янецького повіту перебувало під ідеологічним впливом тих форм позашкільної освіти, які стихійно склалися в процесі революції. Тепер праця позашкільної освіти остаточно взяла напрямок політпросвітнього характеру. Звернуто пильну увагу позашкільників та культурних організацій позашкільного типу, як на активну участь в їх розшаруванню села, так і на участь в боротьбі з неграмотністю”[41]. З цією метою в повіті провадилася робота, спрямована на поступове захоплення комуністами товариств “Просвіти”, беручи їх під свій плив, і виключення з них національно-свідомих елементів. Невдовзі підвідділ позашкільної освіти було перетворено в Полтпросвіту. Після чого розпочалися арешти багатьох просвітян та керівників цієї освіти[42].

Аналогічна політика з боку радянських властей щодо товариств “Просвіта” провадилася й в інших регіонах України. Внаслідок цього просвітній рух було розколото. Так, одні товариства, які залишилися без матеріальних засобів існування, приймали повністю нові статути, інші на знак протесту саморозпускалися, треті – залишили свої статути без змін. Унаслідок цього наприкінці 1920 р. із загальної кількості “Просвіт” близько 300 прийняли нові статути[43]. Інші “Просвіти” (“неслухняні”) радянськими органами влади перетворювалися в фабрично-заводські клуби, сільбуди, курси лікнепу, вечірні школи, хати-читальні. Влітку 1920 р. число “Просвіт” вже перевищувало 1500 і дедалі зростало. У червні 1921 р. їх було вже 4227. Однак перебудувати діяльність “Просвіт” виявилося неможливим, і тоді більшовики в 1921 р. пішли на знищення цих національних культурно-освітніх організацій[44].

Таким чином, розглядаючи діяльність товариств “Просвіти” в радянський період, можна з певністю твердити про те, що вони являлися найбільш активною ланкою освітнього руху в Україні. Проте радянські органи влади, вбачаючи в них свого ідейного противника, докладали всіх зусиль для того, щоби припинити їх діяльність.

---

[1] Коновець О. Просвітницький рух в Україні. – К., 1992; Іванчук Р., Комаринець Т., Мельник І. Нариси історії “Просвіти”. – Львів – Краків – Париж, 1993; Євселовський Л.І., Фарина С.Я. “Просвіта” в Наддніпрянській Україні: Історичний нарис. – К., 1993; Кравчук Л.В. Культуротворча діяльність та просвітницький рух у період Української державності 1917 – 1920 рр. / Автореф. дис… канд. іст. наук. – Чернівці, 1995; Масюк С.А. Діяльність товариств “Просвіта” в Україні (березень 1917 – 1920 рр.). – К., 1997; Лозовий В.С., Нестеренко В.А. “Просвіта” на Поділлі в добу національно-визвольних змагань (1917 – 1920 рр.) // Просвітницький рух на Поділлі (1906 – 1923 рр.). – Кам’янець-Подільський, 1996; Кучеров Г.Г. Журнал “Село” як джерело вивчення сільських “Просвіт” Поділля (1918 – 1919 рр.) // Освіта, наука і культура на Поділлі. Збірник наукових праць. – Кам’янець-Подільський, 2004. – Т. 4; Комарніцький О.Б. Просвітницько-освітній рух у містечках Подільської губернії в 1917 – 1918 рр. // Освіта, наука і культура на Поділлі. Збірник наукових праць. – Кам’янець-Подільський, 2004. – Т. 4.

[2] Євселовський Л.І., Фарина С.Я. Вказ. праця. – С. 108.

[3] Там само. – С. 106.

[4] Там само.

[5] Там само.

[6] Центральний державний історичний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВОВУ України). – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 486. – Арк. 6.

[7] Там само.

[8] Там само. – Спр. 277. – Арк. 22.

[9] Там само. – Арк. 22 зв.

[10] Там само.

[11] Там само. – Арк. 23 зв.

[12] Там само.

[13] Там само. – Спр. 452. – Арк. 3.

[14] Євселовський Л.І., Фарина С.Я. Вказ. праця. – С. 113.

[15] Там само.

[16] ЦДАВОВУ України. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 938. – Арк. 5 зв.

[17] Там само. – Спр. 941. – Арк. 68.

[18] В Киевском уезде. Внешкольное образование // Борьба. – 1920. – 25 января.

[19] ЦДАВОВУ України. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 488. – Арк. 35 зв.

[20] Цимбал Лідія. Ми певні, що майбутнє за нами. Віхи діяльності Миколаївської "Просвіти" (1907 – 1924) // "Просвіта": історія та сучасність (1868 – 1998): Зб. матеріалів та документів, присвячених 130-річчю ВУТ "Просвіта" ім. Т.Г. Шевченка / Упоряд., ред. В. Германа. – К., 1988. – С. 365.

[21] Фарина С. Діяльність "Просвіт" на Полтавщині в перші роки радянської влади // Виявлення та дослідження пам'яток національно-визвольних змагань українського народу на Полтавщині (1917 – 1920 рр.). Матеріали конференції / Відп. ред. Нестуля О.О. – Полтава, 1995. – С. 132.

[22] Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф. 2524. – Оп. 1. – Спр. 104. – Арк. 13, 14.

[23] Там само. – Арк. 24.

[24] Там само. – Арк. 25.

[25] Там само. – Ф. Р. 31. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 61 – 62.

[26] Бойко С. Культурно-просвітня робота // Більшовик. – 1920. – 28 січня.

[27] Манджела Борис. Сумська "Просвіта": співпрацюємо з усіма, хто за розбудову держави // "Просвіта": історія та сучасність… – С. 350.

[28] Комуніст. – 1921. – 18 червня.

[29] Рубльов О.С., Реєнт О.П. Українські визвольні змагання 1917 – 1921 рр. – К., 1999. – Т. 10. – С. 231; Євселовський Л.І., Фарина С.Я. Вказ. праця. – С. 112.

[30] Там само. – С. 113.

[31] ЦДАВОВУ України. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 876. – Арк. 1.

[32] Там само. – Арк. 16.

[33] Там само. – Спр. 941. – Арк. 58 зв.

[34] Там само. – Спр. 932. – Арк. 65.

[35] Там само. – Арк. 65 зв.

[36] Машкін М. Освітня політика в УСРР. – К., 1923. – С. 34.

[37] ДАЖО. – Ф. Р. 31. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 90.

[38] Євселовський Л.І., Фарина С.Я. Вказ. праця. – С. 111.

[39] ЦДАВОВУ України. – Ф. 1009. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 49.

[40] Там само. – Арк. 57 – 58 зв.

[41] Державний архів Хмельницької області. – Ф. Р. 6. – Оп. 1. – Спр. 23. – Арк. 82.

[42] Там само. – Арк. 90.

[43] Розовик Д.Ф. Українське культурне відродження в роки національно-демократичної революції (1917 – 1920). – К., 2002. – С. 229.

[44] Турченко Ф.Г. Новітня історія України. Частина перша. 1917 – 1945. – К., 2000. – С. 164.

Ірина ОЛІЙНИК
Київ

АНДРІЙ ДИМІНСЬКИЙ – ЕТНОГРАФ ПОДІЛЛЯ другої половини XIX століття

На початку XXI ст. світ переживає бурхливий період інтеграції культур. Водночас кожна нація намагається не лише запозичити все краще в інших народів, а, насамперед, зберегти своє національне культурне ядро, яке є найбільш цінним надбанням для всього людського суспільства. Саме тому сьогодні в Україні поглиблюється інтерес до історії, духовної культури народу, зафіксованої в піснях, казках, оповіданнях, легендах, переказах, прислів'ях, приказках, загадках тощо. Так склалось, що вітчизняна історія часто забувала про конкретних особистостей – людей, які зібрали, зберегли, донесли до сучасника багатовікову пам'ять українського народу. Це прикрий факт, бо саме вони – етнографи, фольклористи, краєзнавці – готували ґрунт для поглибленого вивчення історії, пізнання життя, світогляду, побуту, особливостей і значення обрядів, звичаїв, традицій народу тощо.

На жаль, в історії української етнології є ще велика кількість білих плям. Імена багатьох дослідників тривалий час залишалися маловідомими не лише широкому загалу, а й науковцям. Лише тепер по-справжньому відкриваємо для науки ряд видатних людей, ентузіастів, збирачів народної творчості, до яких належить і подільський етнограф, фольклорист, краєзнавець Андрій Іванович Димінський (1829 – 1905).

Постать А. Димінського звичайно і раніше привертала до себе увагу дослідників. Адже він, піднявши глибинний пласт народної поетичної творчості, зібравши багатий фольклорно-етнографічний матеріал, увійшов в історію української етнології як один з найактивніших дослідників-аматорів Поділля другої половини XIX ст.

Звернемось насамперед до сторінок життя нашого земляка. На жаль, подати всі біографічні відомості про нього дуже нелегко. Це є ще однією причиною, яка спонукає до ґрунтовного дослідження життя і творчості А. Димінського.

Джерела, з яких частково вдалося встановити біографічні дані нашого краєзнавця й етнографа, носять дещо фрагментарну, неоднозначну, часто суперечливу інформацію. Причиною цьому є насамперед те, що архівні документи про А. Димінського не збереглися. М. Левченко, який в 20-х рр. XX ст. займався дослідженням життя та творчості етнографа, посилався насамперед на рукописи, етнографічні записи самого А. Димінського, його автобіографічні замітки, а також спогади про нього відомих вітчизняних науковців.

До цього часу ми не знаємо точно визначених дати та місця народження А. Димінського. Л. Баженов у своєму біографічному покажчику подає 1829, як рік народження фольклориста в с. Бощівці (скоріше – це технічна помилка, правильно – Борщівці), тепер Могилів-Подільського р-ну, Вінницької області[1]. Дослідник творчості А. Димінського О.М. Новицький роком народження етнографа також називає 1829 р. і уточнює дату – 13 грудня[2]. М. Левченко ж робить припущення, що народився А. Димінський близько 1826 – 1827 рр. в с. Баришеві (Баришівцях) Могилівського повіту Подільської губернії[3]. Достовірно відомо, що Баришевці, Баришева, Баришів, Борщів – це назви одного й того ж села, де й народився, очевидно, наш подільський етнограф.

Із етнографічних записів А. Димінського, які зберігаються в рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України і були опрацьовані М. Левченком, дізнаємося дещо про родину етнографа. Стало відомо, що його дід родом з Київщини, довгий час проживав в Київському повіті. За молодих років він служив

© Ірина Олійник

доглядачем в якійсь панській економії, пізніше, можливо, працював “прикажчиком” чи економом. Прізвище Димінських часто зустрічалося на Київщині серед дрібної шляхти. А в 1870-х рр. в м. Лисянці Київського повіту опинився син А. Димінського – Йосип Димінський, який працював на посаді народного вчителя. Можливо саме давні родинні зв’язки й пояснюють той факт, що з Поділля на Київщину переїхав син етнографа[4].

Все ж життя і діяльність самого А. Димінського тісно пов’язані з Поділлям. Як стверджує О. Новицький тут жили його батьки — кріпаки панів Станіславських-Комарів. Дід А.І. Димінського — Дем’ян згадується в ревізьких “сказках” як мельник, а батько — як тесляр[5]. М. Левченко ж стверджує, що батько етнографа Іван Димінський працював службовцем поміщицької економії. Зі спогадів самого А. Димінського дізнаємося, що у 1831 р. їхня родина жила на Поділлі в с. Баришівцях Могилівського повіту. Ранні дитячі роки Андрія Димінського минули в цьому ж селі. Вони були нелегкі. 1831 р. батько А. Димінського перейшов на службу в Кам’янецький повіт, а 1833 р. забирає з собою всю сім’ю і поселяється спочатку в м. Жванці, потім в с. Гаврилівці Кам’янецького повіту. Тут родина з кріпацької стає “казенною” в зв’язку з тим, що прикордонна смуга, на якій знаходилося це село, з польсько-поміщицького землеволодіння перейшла в державне.

Про дитячі та юнацькі роки майбутнього етнографа відомостей небагато. В 1840 р. він закінчив Кам’янець-Подільську повітову школу[6]. Чимало зусиль витратив його батько, доки влаштував сина до цієї школи. Це стало можливим, мабуть, тому, що мати А.І. Димінського Дарія Данилова була з духовного роду. Судячи з перших етнографічних записів А. Димінського, можна припустити, що початкову освіту він отримав польською мовою, деякі знання мав і з російської. Освіта майбутнього етнографа припинилася з закінченням цієї школи і дала йому право на отримання посади волосного писаря. Свої університети він згодом пройшов самотужки, власними силами поповнюючи знання, а захоплення етнографічною роботою звело його з багатьма освіченими людьми, які допомагали йому своїми порадами[7]. Про це свідчать пізніші етнографічні записи А. Димінського, які відзначаються грамотністю, послідовністю викладення матеріалу.

У 1848 р. А. Димінський, склавши іспити, здобув посаду медичного працівника. Часто буваючи в м. Кам’янці у цей час, він познайомився із трохи молодшим від себе С. Руданським, який саме навчався у Кам’янецькій семінарії. Їхня дружба вплинула й на їхню творчість. Так, в записах А. Димінського можна знайти чимало сюжетів та поетично оброблених приказок С. Руданського, часто зустрічаються навіть дослівні вирази. Це пояснюється й тим, що початок їхньої етнографічної збирацької роботи майже збігається. Свою поетичну творчість С. Руданський розпочав в 1851р., навчаючись ще в м. Кам’янці. Тоді ж (в 1849 р.) з’явилися і перші етнографічні записи “любовних пісень” А. Димінського, зроблені там само на Кам’янеччині[8].

З 1850 р. А. Димінський залишає роботу сільського фельдшера і починає працювати писарем у Пухлянській сільській управі Оринської волості. Десь на початку 1850-х рр. він одружується і в 1855 – 1856 рр. переїжджає у с. Новий Світ на Проскурівщину. За кілька років проживання там А. Димінським було зроблено велику частину етнографічних записів. Ще з діда-прадіда в родині Димінських з вуст в уста передавалися легенди і перекази, казки і оповідання, прислів’я і примовки, органічно зв’язані з життям, побутом, звичками трудового народу, що й вплинуло на подальше захоплення А. Димінського народною творчістю подолян. Взагалі, фольклорно-етнографічна діяльність А. Димінського припала саме на той час, коли з’явився ряд фундаментальних збірок української народної творчості прозових жанрів. Це також активізувало діяльність нашого аматора-дослідника.

У 1860-х роках етнограф переїжджає з сім’єю до Новоушицького повіту, де робить також чимало етнографічних записів. Тоді ж активно він починає співпрацювати з Подільським статистичним комітетом, заснованим у 1862 р. при Кам’янецькій духовній семінарії, отримує програми для етнографічних записів. Про це свідчить відповідь А. Димінського від 15 січня 1873 р., в якій він погоджується описати Стару й Нову Ушицю та Вербовець. Поставлені завдання він виконав, бо уже 18 січня 1873 р. комітет надіслав йому подяку за роботу і нову докладну програму [9]. З архівних документів Подільського статистичного комітету, які вціліли, стає відомо, що збирацьку роботу дослідник виконував успішно, за що й був обраний дійсним членом комітету[10].

В 1869 р. за дорученням Російського географічного товариства (далі – РГТ) на Поділлі розгортає свою діяльність по збиранню етнографічно-статистичних матеріалів "Юго-Западного края" П. Чубинський. Так, у А. Димінського через посередництво Подільського статистичного комітету налагоджуються тісні стосунки з ним. Від подільського збирача народної творчості через комітет П. Чубинський отримав етнографічні матеріали, які значною мірою увійшли до семитомника в дев'яти книгах "Трудів етнографічно-статистичної експедиції" (Петербург, 1872 – 1878 рр.). У передмові до першого тому П. Чубинський зазначив, що серед його кореспондентів був подільський фольклорист А. Димінський, вказав також, що Подільський статистичний комітет подав у розпорядження експедиції збірник А. Димінського, що містить у собі до 2000 пісень, враховуючи в тому числі й варіанти, а сам Димінський надав збірник повір'їв, загадок і взагалі багато етнографічних матеріалів[11]. П. Чубинський також зазначив, що з Ушицького повіту Подільської губернії більша частина приказок була повідомлена також А. Димінським[12]. Етнографічно-статистичний матеріал про побут поляків та євреїв Поділля, що увійшов до останнього тому "Трудів" також належить А. Димінському.

Відомий славіст Дмитро Зеленін в своєму "Описі рукописів вченого архіву Імп. Російського географічного товариства" відзначає, які матеріали А. Димінського ввійшли в "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западннй край". Вони займають вагому частку зібраних матеріалів. Це важливо згадати у зв'язку з тим, що П. Чубинський не скрізь зазначав, які записи належать подільському збирачеві. Так, у другому томі "Трудів" А. Димінський не згаданий ніде. Це дало підставу дослідникові М. Левченку відзначити, що "десятка з два його [А. Димінського] записів анонімно надрукував П. Чубинський", тобто не підписав, ким йому були передані ці друковані твори[13]. Віднайдений в архіві акад. А. Кримського рукопис А. Димінського дав змогу М. Левченку відновити ім'я збирача і відповідно окреслити регіональну приналежність частини записів. Виявлено, що П. Чубинський дещо змінював тексти А. Димінського, привносячи в них деяку "полтавізацію"[14]. Хоча, звичайно, упорядкування текстів різних збирачів було дуже складним, зважаючи на рівень грамотності збирача. Так, багато рукописів казок А. Димінського, що зберігаються в Інституті Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського[15], характеризуються: відсутністю розділових знаків в текстах, немотивованим використанням великої літери, суцільним, без проміжків, написанням ряду слів, ідентичним написанням літер ь та ъ. Все це провокує неточності та помилки при читанні записів. До того ж тексти А. Димінського не паспортизовані, заголовки в них відсутні, натомість у складених збирачем покажчиках їх подано з не завжди точними назвами.

З допомогою П. Чубинського А. Димінський тісніше починає співпрацювати з РГТ. З 1870 р. А. Димінський вже стає його членом-співробітником, згодом – дійсним членом товариства. З часу свого членства в РГТ А. Димінський є його постійним кореспондентом. Всі свої матеріали він надсилає до Петербургу. За цей час там з'явилися розвідки "Цены на разные предметы, существующие в местечке Сатанове Проскуровского уезда" (1859), "Рассказ крестьянина Алексея Поворозника о обычаях, в тюрмах существующих" (1850), "Сказка № 25 о Козьме Скоробогатом", "О торговле свежею и сухою рыбою и железом в Проскуровском уезде" (1857), "О торговле чаем в Проскуровском уезде" (1857), "Описание Каменецкого и Проскуровского уездов ("Быт крестьян Каменецкого и Проскуровского уездов")"(1864), "Об извозной и личной промышлености крестьян Подольской губернии" (1864), "О торговле хлебом и скотом в Проскуровском уезде" (1856), "О конокрадстве в Подольской губернии" (1867), "Подольские и малороссийские семейные и любовные песни" (1849) та ін.[16]. На рукописах, що зберігаються в ІМФЕ ім. М.Рильського НАН України, стоять позначки рукою автора чи закреслення на тих етнографічних записах, що були надіслані до РГТ.

У 1873 р. після заснування в Києві Південно-західного відділу РГТ А. Димінський починає співпрацювати й з ним. На такі зв'язки вказують численні рукописи етнографа, що зберігалися в окремих членів відділу та частково друкувалися. Наприклад, у збірнику М. Драгоманова "Малорусские народные предания и рассказы" в IV та VI відділах, очевидно, використано ряд оповідей із записів А. Димінського [17], але самим М. Драгомановим зазначено, що ці записи з Подільської губернії передав йому "И. Р-ко". Ця помітка, як зазначає М. Левченко, могла означати, що цей матеріал передав Драгоманову з Південно-західного відділу Іван Рудченко,

оскільки Драгоманов не листувався з самим Димінським. Відомо, що у 1874 р. Південно-західний відділ РГТ постановив друкувати зібрані фольклорно-етнографічні матеріали в "Записках", попередньо передавши їх для впорядкування членам відділу. Як видно з журналу зібрання відділу, що відбулося 11 вересня 1874 р., М. Драгоманов вніс таку пропозицію: "сказочный материал следовало бы передать И.Я.Рудченко, которому прежде передан на рассмотрение сборник сказок Дыминского, пожертвованый П.П. Чубинским"[18]. Пізніше, після закриття відділу, А. Димінський напряму тримав зв'язок з І. Рудченком, відіславши йому у 1878 р. наступні рукописи казок з Поділля[19],та з О. Кістяківським, працюючи за його програмами з кримінального права.

З листування А. Димінського та О. Кістяківського[20] дізнаємося, що, як і більшість наших видатних діячів, за свою велику працьовитість А. Димінський мав лише нужденне існування. Так, в листах за 1878 р. А. Димінський просить допомогти надрукувати чи передати комусь 10 тис. приказок та 100 казок за пристойну оплату; жаліється О. Кістяківському на П. Чубинського, який за 1 тис. казок заплатив лише 50 руб. (а вони зайняли в "Етнографічному збірнику" 2/3 частини), і до того ж навіть ім'я фольклориста рідко зазначав – "окрестил все Ушицким уездом"[21]. Працюючи над описами рішень волосних та повітових судів для О. Кістяківського, А. Димінський водночас підготував опис весілля з піснями, а також зібрав побутові, чумацькі, "піяцькі", танкові та обрядові пісні – "4 000 если не больше" і просить знайти видавця, щоб отримати за пісні хоча б "полтораста рублей" та 10 примірників книги[22]. У 1882 р. А. Димінський передав для анотації та видання у видавництво "Подольского листка" свій "Сборник пословиц Подольской губернии"[23], але довгий час так і не міг дізнатися, чому його не друкують. Отримав А. Димінський відповідь аж у 1889 р. від Подільського губернського статистичного комітету, що до них за 1879 – 1889 рр. не надходило жодної роботи автора[24]. Таким, чином збірник став втраченим. Не побачив етнограф за життя й публікацій своїх казок, переданих І. Рудченку. Тепер казки і пісні в записах А. Димінського зберігаються в Інституті Рукопису НБУ ім. В. Вернадського[25].

Відомо, що після припинення діяльності Південно-західного відділу РГТ рукописи та музейні надбання А. Димінського перейшли до "Церковного археологічного музею" та окремих членів відділу. Так, вони потрапили до відомого українського філолога П. Житецького, а у 1895 р. він передав їх А. Кримському. Ознайомившись із записами подільського ентузіаста і надаючи їм великого значення, П. Житецький водночас нічого не знав про особу А. Димінського, хоча етнограф на цей час ще був живий. Взагалі, можна з впевненістю стверджувати, що А. Димінський був мало відомий на той час в Києві, тим більше, що у 1870 – 1890-х рр. він зазнавав переслідувань з боку властей за сподвижництво в українському національному русі. Значна частина особистого життя А.Димінського була, по суті, боротьбою за шматок хліба, що проходила в умовах утисків, переслідувань, політичних звинувачень, які змушували його випрошувати копійки за кожний свій фольклорно-етнографічний запис, поневірятися, хворіти, шукаючи роботу писаря, просити часто у листах допомоги у О. Кістяківського, переїжджати з місця на місце.

Так от, в 1876 р. подільському етнографу довелось покинути Нову Ушицю і переїхати до Сурозької волості Летичівського повіту. Там він працював на посаді волосного писаря. У 1877 р. він вже писарював в м. Меджибожі того ж повіту, у 1878 р. – в сусідній Сусловецькій волості, в с. Великій Струзі та в інших місцях.

Про ці часті переїзди А.Димінського та його етнографічні записи цього періоду дізнаємося з архіву академіка О.О. Малиновського. Працездатність етнографа виняткова. Він надсилає свої записи та пам'ятки матеріальної культури організаціям і дослідникам, які вивчали народну творчість. Про це може свідчити хоча б наступний факт. На прохання вченого О. Кістяківського він за 1877 – 1878 рр. власноручно переписав копії 452 вироків волосних судів Поділля, а також передав йому "Матеріали звичаєвого права", "Песни против нецеломудрия невесты-девушки"[26].

До речі, О. Малиновський стверджує, що син Димінського – Йосип Андрійович – також був кореспондентом О. Кістяківського і за 1878 – 1879 рр. переслав йому етнографічні записи-повідомлення про різні повір'я, замовляння, весільні звичаї, владу чоловіка над жінкою та ін. Свого сина, як можливого кореспондента для збирання звичаїв, пропонує О. Кістяківському й сам А. Димінський[27].

Поневіряння А. Димінського продовжуються, і в 1880 р. він повертається назад до Новоушицького повіту, куди в 1877 р. віддав заміж свою дочку. Тепер він оселяється в "казенному" селі Велика Струга (де й жив до кінця життя), працює писарем в "Окружному правлінні військових поселень". Тут знову А. Димінський продовжує етнографічну збирацьку роботу і надсилає матеріали до Петербургу (правда, тепер це робить рідше).

1880-ті рр. стали для А.І. Димінського ще важчими, ніж попередні. Особисте горе – смерть дружини – доповнилась загальнонаціональною бідою – царським указом про заборону української мови. Про умови життя і діяльності збирача пише (за переказами своїх родичів) його онука Євгенія Димінська: "Давні його наруги не заспокоїлися. Поліцейський урядник села Гордійців у 1883 році послав доноса, що Димінський – людина революційна, шкідливо впливає на селян, дає їм крамольні поради і революційні книжки (та ще й українською мовою), а від них записує богохульні оповідання, підбурює селян проти місцевого начальства та уряду..."[28].

Проте, як не було важко, А. Димінський самовіддано продовжував збирати матеріали, ціну яким добре розумів. Про це йдеться в газеті "Киевлянин" за 1880 р.: "Андрій Іванович Димінський, що проживає в Подільській губернії, Новоушицькому повіті, селі Струга, заявив, що у нього є зібрання подільських пісень – 2 500, різних за змістом казок – 2 000, 2 000 прислів'їв і загадок. Крім того, є опис забобонів і марновірностей з приводу різних випадків житейських. Димінський готовий уступити на особливих умовах це зібрання, що містить багатющий матеріал, видати який йому самому немає можливості".

Майже в кінці свого життя А. Димінському довелось познайомитись з відомим подільським істориком, краєзнавцем, етнографом Ю.Сіцінським. У своїх спогадах, які надіслав М. Левченку, Є.Сіцінський зазначає, що познайомився він з А. Димінським влітку 1896 р. під час своєї подорожі по Поділлю. Проїжджаючи через Ушицький повіт і зупинившись в с. Велика Струга, від місцевого священика він дізнався, що тут "проживає старий одставний писар... – чоловік інтересний: має багато книжок й архівних матеріалів". Є.Сіцінський також повідомляє, що за довголітню службу писарем А. Димінський отримав наділ землі, де побудував собі будинок "з кількох кімнат, з ганком". На той час наш невтомний збирач фольклору "вже був старим чоловіком, мав сім'ю"[29]. У 1896 р. він надіслав до Петербургу останні рукописи – "Сон Пресвятої Богородиці" та "Байда", записані в 1896 р.[30]

Деякі розбіжності існують і щодо року смерті подільського етнографа. Зі спогадів Є. Сіцінського це – 1897 р. Вінницький краєзнавець Л. Кароєва називає той самий 1897 – рік смерті А.Димінського [31]. Л. Баженов у бібліографічному покажчику вказує іншу дату й місце смерті – 14.01.1915 р. – с. Струга, тепер Новоушицького р-ну, Хмельницької обл.[32]. А вінницький архівіст К. Завальнюк подає 1905 р., як дату смерті А. Димінського[33]. Метрична ж довідка про смерть А. Димінського, видана Ново-Ушицьким райвиконкомом 8 квітня 1928 р. на вимогу Кам'янець-Подільського історико-археологічного музею, зафіксувала, що А. Димінський помер в с. Струга у віці 76 років і був похований 2 січня 1905 р. на місцевому кладовищі[34].

Як бачимо, багато сторінок біографії А. Димінського мають фрагментарний характер, розрізнені, дещо суперечливі. Недостатньо досліджена й творчість етнографа. Найбільше своїх фольклорно-етнографічних записів А. Димінський здійснив у Кам'янецькому, Проскурівському, Новоушицькому та Летичівському повітах, зокрема, в таких на той час багатих на фольклорно-етнографічні матеріали населених пунктах як Гаврилівці і Жванець, Новий Світ, Коритня, Тростянець, Городок, Сатанів, Липовець, Капустяни, Озоринці, Нова Ушиця, Вербовець, Велика Струга, Меджибіж.

Пізніше за свої етнографічні збірки А. Димінський був нагороджений срібною медаллю. До речі, свідоцтво РГТ про вручення А. Димінському срібної медалі, а також великий зшиток з документами і паперами, що стосувались його життя, сам етнограф показував Є.Сіцінському під час їх зустрічі в 1896 р. На жаль, після смерті А. Димінського всі матеріали зникли і, напевно, втрачені для нас назавжди[35].

Відомо, що численні етнографічні записи А.Димінського не збереглися, мало публікувалися за його життя, більшість з них залишилися в рукописах, які зберігаються (про це згадувалось вище) в ІМФЕ НАН України, Інституті Рукопису НБУ ім. В. Вернадського в Києві та в Петербурзі в архіві РГТ. Виняток становлять лише "Коллекция подольских сказок, которые в 1850 – 1860-х гг. собрал волосной писарь Дыминский", частково опубліковані в 1872 – 1874 рр. в "Трудах етнографічно-статистичної експедиції" Павла Чубинського за життя етнографа.

Лише в 20-х рр. XX ст. творчість А. Димінського була визнана й оцінена. В цей час вийшли друком "Казки та оповідання з Поділля в записах 1850 – 1860-х років", упорядковані М. Левченком і видані з ініціативи і під керівництвом академіка АН України А. Кримського[36].

Пізніше періодично з'являлися невеличкі замітки, статті про життя та творчість А. Димінського, але вони були лише окремими фрагментами, штрихами, що стосувались такої видатної постаті як А. Димінський[37].

Його ж велика фольклорно-етнографічна спадщина є невичерпним джерелом матеріалів для дослідників, етнологів, фольклористів, лінгвістів, особливо діалектологів. З наукового погляду записи казок і оповідей з Поділля є особливо цінними. Цікаво, що в записах автора проза часто буває ритмізована, а рядки заримовані. Деякі його твори, такі як "Казка про Кирика", "Без грошей ніхто нічого не робить", "Покараний дяк", записані як вірші (з певним точно вираженим розміром, ритмікою, римуванням). У багатьох записах А. Димінського є ряд надзвичайно цікавих відомостей, витоки яких можуть корінитися у давніх уявленнях про оточуючий світ, його зародження і розвиток. (Наприклад, казка про походження людського роду. В ній розповідається, що Бог створив людей далеко від Землі, а вже потім переніс їх сюди)[38]. Немало етнографічних записів А. Димінського розкривають світогляд самого автора, його родини, земляків-подолян. Велику частину його фольклорно-етнографічної спадщини становлять також записи народних пісень, що складають дев'ять окремих збірок. Вони об'єднують в собі побутові, родинні, любовні, рекрутські, п'яницькі, жартівливі пісні, а також гаївки та щедрівки, записані в різних місцевостях України[39].

Як бачимо, за своє довге життя, не зважаючи на важкі умови, брак повноцінної освіти, А. Димінський був свідомим українцем, який зробив дуже багато для вітчизняної науки. Тому наше завдання – внести ясність у цю справу, зібрати, впорядкувати і підготувати до видання всі записи А. Димінського, які збереглися і розпорошені по архівах різних установ в Україні та за її межами; повернути авторство фольклорно-етнографічним записам етнографа, які ще й в наш час приписують іншим збирачам.

---

[1] Баженов Л.В.Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX – XX ст. – Кам'янець-Подільський, 1993. – С. 194.

[2] Новицький О. М. Фольклористична та етнографічна діяльність А.І. Димінського //Народна творчість та етнографія (далі – НТЕ). – 1980. – № 6. – С. 38.

[3] Левченко М. З поля фольклористики й етнографії. – К., 1928. – С. 76.

[4] Там само. – С. 75.

[5] Новицький О. М. Вказ. праця. – С. 38.

[6] Баженов Л.В.Вказ. праця. – С. 194.

[7] Новицький О. Вказ. праця. – С. 39.

[8] Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. – Вып. 3. – Петроград, 1916. – С. 1092. – № 34.

[9] Новицький О. М. Вказ. праця. – С. 40.

[10] Якимович О. Забраковані матеріали Губ. Стат. Комітету 1872 р. // Червоний шлях. – 1926. – Кн. І. – С. 124.

[11] Чубинский П. Общее предисловие к материалам и исследованиям, собранным П.П. Чубинским // Труды. этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западный край. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 1. – Вып. І. – С. XVI.

[12] Там само. Т. І. – Вып. ІІ. – С. 227.

[13] [Левченко М.] Вступне слово від редактора // Казки та оповідання з Поділля: в записах 1850 – 1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. – К., 1928. – Вип. І – ІІ. – С. XIII.

[14] Бріцина О. Фольклорна проза із зібрання П. Чубинського: історичні здобутки і сучасні проблеми дослідження //НТЕ. – 2004. – № 3. – С. 25.

[15] Інститут рукописів Національної Бібліотеки НАН України ім. В. Вернадського (далі – ІР НБУ). – Ф. 36. – Од. зб. 709. – Арк. 9. зв. – 10.

[16] Зеленин Д.К. Вказ. праця. – Вып 3. – С. 1064, 1066, 1067, 1069, 1075, 1076, 1092, 1094, 1095.

[17] Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы – К., 1876. – В.IV. – С. 42 – 61. – №№ 2 – 44; 20 – 30, 34; В.V. – С. 62 – 67. – № 1; В.VI. – С. 68 – 77. – №№ 15, 18, 19.

[18] Записки Юго-западного отдела Русского географического общества. – Т. II. За 1874 год. – К., 1875. – С. 27.

[19] ІР НБУ. – Ф. 36.Кримський Агатангел Юхимович. – Од. зб. 711. – Арк. 1.

[20] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 24858 – 24874.

[21] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 24858. – Лист № 1. – 2 арк.

[22] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 24863. – Лист № 6; Спр. 24868. – Лист № 11.

[23] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 24871. – Лист № 14.

[24] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 25028. – 2 арк.

[25] ІР НБУ. – Ф. 36.Кримський Агатангел Юхимович. – Од. зб. 709 – 713.

[26] Малиновський О. Хто був Димінський? Там само. – С. 81 – 82.

[27] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 24859. – Лист № 2.

[28] Димінська Є. Подвижницьке життя // Україна. – 1981. – №2. – С. 11.

[29] Сіцінський Є. Вказ. праця. – С. 83.

[30] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 25063.

[31] Етнографи Поділля // Етнографія Поділля. Тези доп. наук. конф. – Ч. І. – Вінниця, 1992. – С. 4–5.

[32] Баженов Л. Вказ. праця. – С. 194.

[33] Завальнюк К. Незвичайні записи Андрія Димінського // Подільська зоря. – 2003. – № 30.

[34] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 25059.

[35] Сіцінський Є. Спогади (М. Левченко. Вказ. праця). – С. 82 – 83.

[36] Левченко М. Казки та оповідання з Поділля в записах 1850 – 1860-х років (Матеріали А.І. Димінського). – К., 1928. – Т. І. – 91 с.

[37] Кримський А. Розвідки, статті, замітки. – К., 1928. – Т.І; М.Левченко. Збірка подільських казок 1850 – 1860-х рр. волосного писаря Димінського // Етнографічний вісник. – К., 1927. –Кн.4. – С. 160 – 172; Собрание подольских песен, сказок, загадок Дыминского А.И. // Неделя, 1969. – 16 ноября; Рябий М.В. Андрій Іванович Димінський // НТЕ, 1965. – № 2. – С. 76 – 77; А.І. Димінський // Вінницька правда, 1965, 14 січня; Шабліовський О.Є. Відзначення 150-річчя з дня народження А.І. Димінського // НТЕ, 1980. – № 3. – С. 107; Письменники Хмельниччини: бібліографічний покажчик. – Хмельницький, 1989. – С. 62.

[38] Завальнюк К. Вказ. праця. – № 33.

[39] ІР НБУ. – Ф. І. Літературні матеріали. – Спр. 1485–1493.

Адам ДЗЮБА
Вінниця

ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОДІЛЛЯ РОДІОНА СКАЛЕЦЬКОГО (1899 – 1984)

В умовах демократизації українського суспільства поглиблюється інтерес до духовної культури народу, конкретних постатей – творців професійного та народного мистецтва. Саме їхня творчість складає значну спадщину культури українського народу.

Якщо проаналізувати українське музичне мистецтво ХХ ст., то пересвідчимось, що його розвиток відбувався у двох напрямах – професійна та народна музична творчість. Адже вони настільки тісно переплелися, що між ними неможливо знайти чітких меж.

Чимало професійних композиторів, музикантів, таких як Л. Дичко, М. Леонтович, К. Стеценко, Л. Ревуцький, Б. Лятошинський, Р. Скалецький створили свої перлини хорового мистецтва саме на основі зібраного народнопісенного матеріалу. Однак, далеко не всі відомі професійні музиканти серйозно займалися збиранням фольклору, вивченням історії, глибоким пізнанням життя народу, його обрядів та звичаїв. Чого не скажеш про Р. Скалецького, бо свою професійну діяльність композитора і диригента він поєднав з роботою фольклориста та етнографа.

Можливо, на тлі творчості відомих професійних митців цеглина, покладена до фундаменту української культури Родіоном Андрійовичем, видається не такою вагомою, але не менш значущою. Його фольклорна робота заслуговує уваги вітчизняних науковців.

На жаль, на сьогодні не існує ґрунтовного дослідження творчості Р. Скалецького. Фольклорні записи залишаються лежати в архівних фондах. До цього часу матеріали про його творчість виходили лише окремими публікаціями до ювілейних дат. Немає також і опублікованого життєпису композитора-фольклориста. Саме цей факт змушує, насамперед, відтворити основні сторінки біографії Р. Скалецького, щоб скласти більш достовірний його творчий портрет.

Матеріали про життя подільського композитора, педагога, диригента та фольклориста Родіона Андрійовича Скалецького зберігаються у фондах Державного архіву Вінницької області. Його особистий фонд складають 34 справи[1] Окремі документи про Р. Скалецького містяться також у справах “Тульчинского окрнаробраза”[2]. З автобіографії, написаної Р. Скалецьким в 1984 р.[3], та інших документів біографічного характеру (свідоцтв, довідок, посвідчень), які датовані 1930 – 1984 рр.[4], стають відомими основні життєві та творчі відомості про фольклориста.

Родіон Андрійович Скалецький – подолянин. Народився він у с. Михайлівка Бершадського р-ну на Вінниччині 23 листопада 1899 р. у великій селянській родині. Початкові знання отримав в церковнопарафіяльній школі, де вивчав і музичну грамоту. На подальший вибір професії та творчість Р. Скалецького вплинули традиції родини, де часто звучали українські народні пісні.

У 1912 р. Р. Скалецький навчався в Ольгопільській двокласній школі, а у 1914 р. – в такій же школі у с. Степашках, яку закінчив 1916 р. Педагогічна діяльність проходила також на Вінниччині – спочатку в Чечельницькому, потім в Крижопільському та Ольгопільському районах. Скрізь він організовував музичні гуртки, створював хорові колективи, збирав, записував і робив обробки народних пісень.

В роки громадянської війни, перебуваючи у лавах червонокозачої армії у ІІІ полку, Р. Скалецький продовжував творчу та педагогічну діяльність: навчав основам грамоти та письма

© Адам Дзюба

своїх однополчан, створив хор бійців, давав концерти народної хорової пісні у селах та містах, військових частинах та госпіталях.

Після закінчення війни у 1923 р. Р. Скалецький стає студентом одразу двох навчальних закладів: історико-філологічного факультету Інституту народної освіти та диригентського відділу Музично-драматичного інституту в Одесі. На жаль, життєві труднощі змусили його залишити диригентський відділ, але інститутський хор продовжував відвідувати. Саме для цього хору Р. Скалецький написав свої перші твори. Через рік він став диригентом хору Одеської консерваторії, а ще через рік – його учасником.

У 1926 р. після закінчення педагогічного інституту Р. Скалецького було направлено в Тульчин на Вінниччину вчителем мови, літератури та співів у трудову школу № 2, в якій він пропрацював сім років. Поряд з обробками народних мелодій він писав власну музику, створив дитячий хор, вирішив продовжити справу М. Леонтовича і створити капелу, гідну носити його ім'я. До репертуару створеної Р. Скалецьким капели входили твори М. Леонтовича, М. Лисенка, а також і його власні обробки народних пісень.

Хорову діяльність Родіон Андрійович поєднував з викладацькою у кооперативному та педагогічному технікумах. У 1926 р. він організував перші диригентські курси у м. Тульчині.

1930 рр. позначилися сталінськими репресіями, хвиля яких не обминула і Р. Скалецького. У Державному архіві Вінницької області зберігається кримінальна справа, за якою Р. Скалецький проходить разом з іншими вчителями м. Тульчина у звинуваченні в контрреволюційній діяльності[5]. У ніч 23 листопада 1932 р., саме напередодні дня народження, його було заарештовано і відправлено до Вінниці. Слідство тяглось три місяці. Як і всім у той час, йому інкримінували державну зраду. Звинувачували у націоналізмі, надмірній увазі капелі, придбані для неї українських вишитих костюмів, пріоритеті українських народних пісень у репертуарі хорового колективу. В архівних документах НКВС Р. Скалецькому присвоєно прізвисько "стара українська пісня"[6]. Слідство тривало аж до 2 квітня 1933 р., і навіть за відсутністю достатніх доказів "злочину" ярлик "шовініста" на Р. Скалецького все-таки було наклеєно. Вироком стало заслання. Разом з сім'єю його висилають за межі України до Курської області у містечко Валуйки. Р. Скалецький продовжує займатись хоровою діяльністю і за межами України. Парадоксально, але паралельно з репресіями йшло визнання молодого композитора і фольклориста. Незважаючи на ярлик ворога народу, він стає директором школи у с. Наносово Валуйського району Курської області, керує хором у педагогічному технікумі. Все більше отримує визнання й все ближче переїздить до України. Вже у 1935 р. фольклорист, композитор працює у м. Верхнє Лисичанського району на Донбасі. З 1936 р. – у Полтаві, де родину Скалецьких застає Велика Вітчизняна війна. Єдину дочку Наталю фашисти збираються відправити до Німеччини, сім'я вирішує залишити Полтаву і відправляється у важку й ризиковану дорогу додому. Лише у 1944 р. Скалецькі потрапляють до рідної Михайлівки на Бершадщині.

Перші повоєнні роки відзначаються піднесенням творчості Р. Скалецького. Постійна робота, пошук нових, цікавих видів діяльності. Незабаром композитора запрошують до Вінницького педагогічного училища, де пропонують йому місце керівника хору. У 1951 р. він працює у школі № 2. У 1954 р. – учасник всесоюзних "Педагогічних читань" у Москві. Видає в цей час методичні збірники у співавторстві з іншими педагогами-музикантами.

З 1959 р. Р. Скалецький зосереджує свою увагу на українській етнографії та фольклорі. Ще 1920 – 1930-х рр. він розпочав пошукову роботу, і поступово в його архіві зібралися цілі збірки співанок та закличок, весільних та календарно-обрядових пісень. Автор багато працював над редагуванням зібраного фольклорно-етнографічного матеріалу, поповнював його новими доробками та готував до друку збірки. У своїй роботі Родіон Андрійович опирався на творчу спадщину видатних українських композиторів-фольклористів М. Лисенка, К. Стеценка, М. Леонтовича, Я. Степового, Л. Ревуцького, які своєю творчістю піднесли українську пісню до вершин світової музичної культури.

У 1961 р. вийшла його збірка обробок українських народних пісень "Стелися барвінку", до якої увійшли родинно-побутові пісні, веснянки і жнивні пісні [7]. Цю збірку автор присвятив своїй матері.

Р. Скалецький розгорнув також величезну роботу зі збирання, розшифровки та обробки великого весільного циклу пісень. У 1970 р. вийшов черговий том досліджень з серії академі-

чного видання "Українська народна творчість" – "Весілля", де етнографічний регіон "Поділля" був представлений записом весілля в с. Михайлівка Бершадського району на Вінниччині Р.А. Скалецького[8]. Це наукове видання належить до кращих описів українського весілля. В коротких відомостях про авторів було написане наступне: "Скалецький Р.А. – український радянський композитор. У 1920 – 30-х роках зробив запис весілля з мелодіями в своєму рідному селі від родичів Скалецьких – Гафії, Ганни, дядька Зінька. Опис цей відзначається стрункістю викладу етнографічної частини та високою кваліфікованістю в запису мелодій та пісень. Це один з кращих описів весілля, зроблених за час від XVII ст. аж до наших днів"[9]. "Весілля" стало найбільшою роботою автора із збирання фольклорного матеріалу. У цій роботі Родіон Андрійович підняв величезні пласти народних традицій. До речі, це єдина опублікована робота Р. Скалецького зі всіх фольклорно-етнографічних рукописів, які знаходяться у фондах Вінницького облдержархіву.

Цим робота Р. Скалецького над розшифровкою весільних пісень не завершилась. У Вінницькому архіві зберігається рукопис опери Р. Скалецького "Українське народне весілля"[10]. Опера написана автором на основі того ж зібраного фольклорного матеріалу у своєму селі. Етнографічна цінність цього твору полягає в тому, що фольклорист не лише зафіксував цей матеріал, а, дослідивши і науково переосмисливши його, зробив спробу осучаснити весільний обряд, одночасно зберігаючи його автентичність. Створюючи оперу, автор мав на меті донести величезний пласт народної культури до широких кіл громадськості.

Намагаючись знайти нові поетичні форми для осучаснення старовинних традицій та обрядів нашого народу, Р. Скалецький у співавторстві з вінницьким поетом В. Юхимовичем створив у 1969 р. також цикл "На Поділлі – весілля"[11]. Цей твір, до речі, був поставлений Київським драматичним театром ім. І.Франка і користувався великою популярністю. Він був повністю записаний на Київському (тоді ще республіканському) радіо і неодноразово звучав в ефірі. Окремі твори композитора виконував хор Великого театру в Москві. Композитор Я. Поляхівський пояснював успіх пісень Р. Скалецького "насамперед тим, що вони побудовані на народнопісенній основі, близькі за характером до народної мелодики, написані виразною, зрозумілою широким масам музичною мовою"[12].

До кола фольклорних інтересів Р. Скалецького увійшли й веснянки. Проаналізувавши усі його записи календарних свят, пересвідчимось, що саме обряд зустрічі весни найбільше опрацьований фольклористом[13] . Автор не лише дослідив походження, символіку і значення цього свята, а й працював над створенням сценаріїв літературно-музичних постановок "Весняне коло", "Веснянки-маївки"[14], мріяв створити великий збірник, у який би увійшли реставровані старовинні ігри та хороводи давніх весняних свят. А разом з поетом В. Юхимовичем підготував цикли обрядових пісень для радіопостановок "Щедрий вечір" та "Весняне коло".

Вабив Родіона Андрійовича і таємничий літній обряд Івана Купала[15]. Над розшифровкою мелодій цього свята він працював ще з 1950-х рр., як тільки у нього з'являлась хвилина вільного часу. Розробки літературного та музичного матеріалу до цього свята знаходяться зараз у облдержархіві та в Бершадському краєзнавчому музеї.

Записи календарно-обрядових свят "Щедрий вечір", "Зустріч весни", "Івана Купала" і родинно-побутового свята весілля свідчать про яскравий літературний талант Р. Скалецького. Усі фольклорно-етнографічні записи відзначаються стрункістю викладу етнографічної частини та високою кваліфікованістю в запису мелодій і пісень. Відчувається професійна рука філолога. Мова автора наближена до фольклорної, насичена народними зворотами, висловами. Як історик, Р. Скалецький тлумачить та пояснює обряди, коріння яких часто сягає доби язичництва. Він детально описує всю символіку та семантику свят: обрядову їжу та одяг, значення кожної ритуальної дії, гри, танцю, пісні, складу "народних оркестрів" та їх репертуару[16]. Та найбільший акцент робить на точному, послідовному описі саме етнографічної частини обрядів, тлумаченні всіх їх складових елементів. На весіллі – це викуп молодої, з'єднання рук молодих, обійми, поцілунки, обприскування водою, "постукування" головами молодих, зв'язування одягу, пиття з одного посуду, ходіння або танцювання кругом хати, обмін обручками або іншими цінностями. В календарних обрядах окреме місце займає опис підготовки до того чи іншого свята: співання веснянок "на дубках", "сидячи", "перші репетиції"[17], підготовка подарунків хлопців і дівчат одні одним (писанки, перстні), збирання квітів і обвивання

ними купала[18]. Автор описує дії всіх учасників обрядової вистави: дітей, молоді, старших чоловіків і жінок.

Протягом 1970 – 1980-ті рр. Р. Скалецький продовжує фольклорну роботу – виходять з друку його 24 обробки українських народних пісень "Вечорниці"[19]. А ще десятки обробок українських народних пісень, підготовлених до друку і представлених різними жанрами – календарно-обрядовими, родинно-побутовими, ліричними, жартівливими та іншими піснями, знаходяться й досі в рукописах (171 аркуш)[20]. Наукова цінність цих записів полягає в тому, що пісні не були виокремлені з народного життя, а зафіксовані разом з етнографічним описом того чи іншого обряду.

У 1970-х рр. Р. Скалецький починає працювати на вінницькому радіо, де також популяризує подільський фольклор. В ефірі звучить півторагодинна радіовистава "На Поділлі – весілля". Творча співдружба Р. Скалецького з В. Юхимовичем продовжувалося й надалі. На основі записаних народних обрядів Родіон Андрійович разом з поетом створили цикли побутово-обрядових пісень для радіопостановок "Щедрий вечір" та "Весняне коло", що також звучали з радіоефіру. Ці цикли вийшли окремою книгою у видавництві "Мистецтво" у 1963 р.[21]. У фондах облдержархіву Вінницької області знаходяться фонозаписи радіопередач про композитора та фольклориста, матеріали його власних музично-літературних постановок та пісень[22].

У фондах архіву Вінницької області знаходяться також рукописи статей та розвідок Р. Скалецького про фольклор Поділля. Ним були зібрані висловлювання відомих поетів, письменників, громадських діячів та фольклористів про народну пісню, авторське тлумачення термінів "фольклор", "фольклористика"; написана вступна стаття "Народні пісні – це людське добро" до книги "Пісні Поділля" (за записами Н.А. Присяжнюк), в якій автор подає опис фольклорно-етнографічних записів вінницьких народознавців та матеріали про фольклористів Г. Танцюру, Н. Присяжнюк та М. Руденко[23]. Р. Скалецьким були підготовлені тексти доповідей, повідомлень та статей (1968 – 1979 рр.) – "Обряды в нашем быту", "Самодіяльні композитори Вінниччини" (з характеристикою композиторів та їх пісень, виданих за 10 – 15 років), короткий алфавітний словничок з відомостями про видатних українських та російських композиторів, "Нові обряди і традиції" з описом сучасного весілля та проведення травневих свят[24]. Деякі свої фольклорні розвідки Р. Скалецький публікував у газетах "Вінницька правда", "Вогні комунізму", "Комсомольське плем'я", "Ленінське плем'я" та журналах "Україна", "Культура і життя". Особливу увагу до себе привертає стаття Р. Скалецького "Невичерпна криниця" в газеті "Комсомольське плем'я" (за 16 жовтня 1976 року) про фольклористку Настю Андріанівну Присяжнюк[25]. Фольклорні матеріали містяться також у епістолярній спадщині Р. Скалецького. Зокрема, науковий інтерес мають листи фольклористки М. Руденко до Р. Скалецького за 1975 – 1984 роки (5 аркушів)[26].

Як бачимо, у творчій спадщині Р.А. Скалецького фольклор Поділля займає дійсно вагоме місце. Сам Р. Скалецький зазначав: "...пісня – наймиліший мій супутник ще з дитинства, я любив слухати, коли співала мати, як пряла кужіль, чи родичі-гості під час якоїсь сімейної або святкової оказії, коли дівчата співали йдучи з поля, коли хлопці та дівчата проводжали "на дубках" трудовий чи святковий день піснями, коли музики грали на весіллі, дружки та дружби співали весільних пісень"[27]. На жаль, саме його фольклорній діяльності приділено найменше уваги науковців. А як результат – більшість фольклорних записів є неопублікованими і перебувають в архівному зберіганні. Шкода, бо творча спадщина Р. Скалецького нараховує 598 хорових мініатюр, з яких 125 – це обробки українських народних пісень. Лише 373 надруковано, а 225 до нашого часу залишаються в рукописному вигляді у фонді держархіву Вінницької області. Твори ж, що видавались, було опубліковано переважно на сторінках газет або журналів. Вийшло лише кілька авторських збірників: "Пісні для дітей", "Стелися, барвінку", "Щедрий вечір, добрий вечір", "На Поділлі весілля", жоден з яких до сьогодні не був перевиданий. Щодо етнографічно-фольклорних записів Р. Скалецького, то більша частина пісень і танців весільного дійства, а також колядки, щедрівки, веснянки та купальські пісні разом з описом етнографічної частини обрядів залишаються в рукописах й досі.

На часі постає завдання грунтовно дослідити, систематизувати, відредагувати та опублікувати фольклорно-етнографічну спадщину Р. Скалецького, яка на сьогодні є дуже актуальною, необхідною для відродження народних традицій нашого народу. Безумовно, Родіон

Андрійович Скалецький – визначна постать серед дослідників фольклору Поділля. Він не лише фіксував та науково осмислював народні звичаї та обряди, а намагався їх впроваджувати у сучасне життя. Визначний краєзнавець та патріот своєї землі, бо залишив величезну фольклористичну спадщину, всі матеріали якої записав у своєму рідному селі Михайлівка Бершадського району на Вінниччині.

Помер фольклорист, композитор Родін Скалецький 22 березня 1984 року у м. Києві.

---

[1] Державний архів Вінницької області (далі – ДАВО). – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1 – Спр. 1 – 33.

[2] ДАВО. – Ф.Р. – 847. – Оп. 1. – Спр. 70, 105.

[3] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 1. – 6 арк.

[4] Там само. – Спр. 2. – 70 арк.

[5] ДАВО. – Ф.Р. – 6023. – Оп. 4. – Спр. 23975.

[6] Там само.

[7] Скалецький Р. Стелися барвінку. – Вінниця, 1961. – 28 с.

[8] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 20. – 207 арк.

[9] Весілля. Книга І. – К., 1970. – С. 281 – 355.

[10] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1 – Спр. 11. – 11 арк.

[11] Скалецький Р., Юхимович В. На Поділлі – весілля. – К., 1969. – 342 с.

[12] Поляхівський Я. Пісня, мов сонце в зеніті //Комсомольське плем'я. – 1973. – 22 грудня.

[13] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 19. – 19 арк.

[14] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 22. – 64 арк.

[15] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 23. – 20 арк.

[16] .ДАВО. – Ф. Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 20. – Арк. 81.

[17] ДАВО. – Ф. Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 2.

[18] ДАВО. – Ф. Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 23. – Арк. 3.

[19] Скалецький Р. Вечорниці. – Вип. 4. 24 обробки українських народних пісень. – К., 1971. – 35 с.

[20] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 7 – 171 арк.

[21] Скалецький Р., Юхимович В. Щедрий вечір. Весняне коло. – К., 1963. – 40 с.

[22] ДАВО. – Фотодокумент № 77, 91, 99.

[23] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 21. – Арк. 88 – 105.

[24]ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 21. – Арк. 15 – 24.

[25]ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 24 – 12 арк.

[26] ДАВО. – Ф.Р. – 5986. – Оп. 1. – Спр. 30 – 5 арк.

[27] Масляєв І. Подільський соловейко. До 90-річчя від дня народження Р.А. Скалецького // Вінницька газета. – 1989. – 18 листопада.

Геннадій ШЕВЧЕНКО
Київ

УЧАСТЬ ІВАНА БОГУНА У ВІЙСЬКОВО-ПОЛІТИЧНОМУ КОНФЛІКТІ МІЖ КОЗАЦЬКИМ ГЕТЬМАНОМ ВИГОВСЬКИМ ТА ПОЛТАВСЬКИМ ПОЛКОВНИКОМ ПУШКАРЕМ

Серед найближчих помічників Богдана Хмельницького, які відіграли помітну роль в успішному ході Визвольної війни українського народу середини XVII століття, почесне місце зайняв талановитий козацький полковник Іван Богун. Про нього складали думи, пісні, легенди, перекази. Письменники присвячували йому історичні романи, а кінематографісти переносили його героїчну постать на білий екран.

У різні часи дослідники випускали в світ розвідки про цього видатного українця: М. Петровський[1], Л. Полухін[2], В. Голобуцький[3], О. Апанович[4], Б. Флоря[5], Д. Мишко[6]. Російська дослідниця з Санкт-Петербургу Т. Яковлева[7] та український дослідник О. Гуржій[8] започаткували наукову полеміку на сторінках наукових журналів.

Але незважаючи на підвищений інтерес до цієї непересічної постаті в історії України багато питань так і залишаються нерозробленими.

Слід зазначити, що піднесення від подій, які відбулися в Переяславі у січні 1654 року в більшої частини старшини, та й в самого гетьмана Хмельницького, поступово проходило. Однією з причин того була політика московського царя Олексія Михайловича Романова, яскравим прикладом якої було Віленське перемир'я між Московською державою та Річчю Посполитою. Тому Богдан Хмельницький розпочав поступово відходити від положень Березневих статей. Намагаючись проводити курс на незалежну зовнішню політику, Хмельницький паралельно шукав нових військових союзників. Але невдачі у зовнішній політиці збільшують незадоволення та призводять до розходжень навіть серед найближчого старшинського оточення гетьмана Хмельницького. Це й обумовило зміцнення в останні роки його керування Гетьманщиною опозиції на чолі з Іваном Богуном, який не бажав гетьманської булави, а прагнув відвернути Хмельницького від Московського напрямку зовнішньої політики. Так, 12 червня 1656 року, І. Радзієвський писав у своєму листі до шведського короля Карла Густава, за повідомленням найвищої особи, про те що, у гетьмана Хмельницького зіпсувалися стосунки з полковником Богуном, діло доходить до ворожнечі, і останній нібито приєднався до польської партії і робить все можливе для того, щоб схилити на інший бік гетьмана Хмельницького[9]. Папський нунцій у Варшаві Відоні у своєму повідомленні 18 червня 1656 року інформував Ватикан про те, що поширюються на території Гетьманщини листи про те, що між козаками відбувся розкол, й одна частина їх нібито вибрала якогось хороброго козака Богуна, славного воїна, в якості свого командира[10]. Однак Богуну знову вдалося уникнути покарання, як і в 1652 році (тоді жертвою виступів проти гетьмана Хмельницького став миргородський полковник Матвій Гладкий). І причиною цього була передусім величезна популярність Івана Богуна, з якою навіть всесильному козацькому гетьману доводилося рахуватися.

Отже, Хмельницький поступово відходячи від московського царя, в той же час намагався не відштовхнути Річ Посполиту, але й не форсував укладання якоїсь конкретної з поляками угоди, не дивлячись на свою ненависть до останніх наприкінці свого життя. Його відношення до Речі Посполитої безпосередньо залежало не тільки від ситуації на польсько-шведській війні, а також від перебігу подій у протистоянні між Трансільванією і Польщею, початок якого припав на січень 1657 року.

Дещо зачекавши, гетьман Хмельницький 10 січня 1657 року видав універсал про надання

© Геннадій Шевченко

військової допомоги своєму союзникові – трансильванському князеві Юрієві Ракоці[11]. Того ж дня Хмельницький другим універсалом пообіцяв захист тій частині населення, яка залишиться у володінні Війська Запорозького, а тих хто буде чинити завзятий опір його козакам наказав нещадно громити[12]. При цьому Богдан Хмельницький дав свою обіцянку литовським магнатам, а особливо Радзівілам, що його козацькі полки не будуть зачіпати території їх володінь. Цим жестом він намагався схилити на свій бік литовців, які в свою чергу відступили від польського короля, зрадивши його та відмовивши йому у сюзеренстві.

Цей козацький похід носив скоріше політичне, ніж власне воєнне значення. На чолі козацького війська поставили такого собі Антона Ждановича. Як відомо у реєстрі 1649 року Жданович почесно значиться серед козацької старшини в якості київського полковника. Саме він нещасливого для гетьмана Богдана Хмельницького 1651 року залишив Київ без захисту, таким чином давши можливість полякам пограбувати місто[13]. І це ще не все, тому що у 1653 році багатостраждальний Антон Жданович, перебуваючи послом на території Речі Посполитої, став заручником. Його тримали у полоні майже два роки. Невдалі для Ждановича роки: 1651, 1653, навпаки виявилися доленосними для Івана Богуна – в 1651 році він разом з козаками свого полку вистояв проти натиску під Монастирищами, не надавши можливість польським військам, спочатку під орудою Лянцкоронського, а згодом – Калиновського, пройти вглиб Гетьманщини після розгрому Брацлавського полку на чолі з Данилом Нечаєм, пізніше він вивів з оточення найкращі підрозділи козацького війська протягом польсько-українсько-татарського зіткнення поблизу Берестечка, після зради кримським ханом Богдана Хмельницького, в 1653 році Іван Богун відстояв своє полкове місто Вінницю під час шквальних атак польського війська на чолі з хоробрим воїном Стефаном Чарнецьким.

Війська трансильванського князя вступили на землю Річі Посполитої у січні 1657 року, маючи чисельність – 40 000 солдатів[14]. Українські літописи XVII століття досить скупо згадують про дії загону Ждановича. “Антон, судья генеральний казачий, ходил в зиме на венгров... Варшаву, Краков и иншие города над-за Вислой воевал”. “Гетман Хмельницкий выслал от боку своего Антона чигиринского, придавши ему с всіх полков людей чолнійших по килка сот, албо інших и тисяча ишло охочих. И так потягши Подгорям за Самбор, и там злучилися з войсками венкгерскими, а напотом и з шведскими и пустошили Полшу аж по самые Прусы, бо и Варшаву узяли были. Барзо тогда великое спустошеніе стало Полши, бо начавши от зимы, немаль цілое літо там пустошили”[15].

Для Трансильванського князя воєнний похід розпочинався дуже важко. Наприкінці січня 1657 року несприятлива погода знищила худобу, яка виконувала транспортні функції, жахливі дощі ускладнювали просування вглиб території противника. Окрім того, Юрій Ракоці, побоювався того, що може не встигнути на з’єднання з козаками, і останні будуть думати, що князь це зробив навмисно, і буде втрачена будь-яку довіра з боку підрозділу Ждановича.

На з’єднання з силами Ждановича до Ракоці їде один з найкращих полководців Гетьманщини – Іван Богун. Хоча українські літописи взагалі не згадують про це, факт його участі в поході на поляків не викликає сумнівів. Про це повідомляло польське рукописне джерело: “Хмельницький послав до Польщі Богуна, свого славетного полковника з декількома полками, щоб вони з”єдналися з ними”[16]. Поляки казали московському послові К. Ієвлеву про те, що гетьман Богдан Хмельницький “полковника своего Онтона и Богуна прислал к Ракоце с войском...”[17]. В німецькому джерелі за 21 червня 1657 року з відомостями про Ракоці згадувалося, що армія козаків, яку очолював генерал Антоній київський, нараховувала 6 тисяч чоловік. Іван Богун знаходився на посаді генерал-квартирмейстера й разом з тим очолював одночасно цілий козацький полк[18]. Нарешті, московський цар Олексій Михайлович писав в листі до польського короля Яна Казимира про те, що гетьман Хмельницький вирядив на допомогу до Ракоці цілий полк на чолі з наказним гетьманом Антоном і іншим воєначальником Богуном[19].

Між козаками й мадярами постійно виникали якісь непорозуміння. Так Жданович відмовлявся зі своїми козаками з’єднуватися з угорцями під командою Яноша Кемені. Між союзниками не існувало дружби і взаємної довіри і внаслідок цього Кемені посилав козаків під три чорти. Утім, воєнні дії союзників спочатку були ще досить вдалими. Але все закінчилося невдало: Ракоці уклав мир з поляками і козаків, які почали бунтувати, незадоволені своїм ватажком Ждановичем, гетьман Хмельницький був змушений повернути додому.

Смерть гетьмана козацької держави Богдана Хмельницького 27 липня 1657 року ще більше ускладнила ситуацію в країні. Бо в той час, коли смерть вибила кермо з владної руки козацького вождя, Гетьманщину з усіх боків оточували вороги її самостійності. Ще більша небезпека – розшарування політичних інтересів – зростала всередині держави, а козацький гетьман, будуючи далекосяжні заплутані дипломатичні комбінації, мимоволі сам цементував її фундамент, бо кожен з його дипломатичних ходів зрештою переріс у братовбивчу війну між прихильниками полярних зовнішньополітичних спрямувань.

4 вересня 1657 року у місті Чигирині відбулася старшинська рада "за зачиненими дверима", яка до повноліття Юрія Хмельницького поклала виконання гетьманських обов'язків на Івана Виговського, а ще майже через місяць 11 жовтня 1657 року за наказом Виговського була скликана генеральна "рада на поле", яка потім перемістилася до закритого приміщення, за участю делегатів від рядового козацтва, міщан і духовенства, що відбулася в місті Корсунь. Історіографічна традиція, починаючи з М. Костомарова, серед причин цієї ради зазначала вибори козацького гетьмана, крім того, вважалося, що саме протягом цієї ради відбувся поділ старшини на прибічників і противників Московського царя. Корсунська рада підтвердила рішення, ухвалене на попередній Чигиринській раді (згідно з давньою козацькою традицією "и гетман клал булаву и гетманство здавал; и, положа булаву, поехал из рады вон. И началные люди, угнав его, просили, чтоб он был у них гетманом по прежнему. И он им в том подался. И на том слове в то число и розъехались"[20]). Присутність на раді в Корсуні послів від швецького та польського королів, трансильванського князя, австрійського цісаря, турецького султана, кримського хана, молдовського та волоського володарів надавала регентству Виговського досить законного характеру. Але, як можна помітити з повідомлення шпигуна, путивльського посадського Миколи Юдіна, який був висланий з Путивля місцевою воєводою, й побував в Корсуні на раді, що не існувало одностайності в старшинському оточенні гетьмана.

Перш за все новий гетьман задекларував зміну у прийнятті важливих рішень "и на раде говорил гетман во все начальные люди: При небожчике Богдане Хмелницком рады и совету промеж нами никакова не бывало; и ныне вы меня обрали гетманом, и я без вашего войскового совету никаких дел делать не буду"[21].

Коли постало питання про подальшу зовнішню політику Гетьманщини, тобто вибір майбутніх союзників, то Виговський виголосив таке: "...присылал к нам Шведцкой король и зовет нас в подданство к себе, а царское величество писал к нам грамоту с выговором, что мы без ево государева ведома сложились с Ракоцею, и прежде сего мы изменили Литовскому королю и Крымскому хану и Ракоце Венгерскому и Волоскому, а ныне мне хотите изменить, и долго ли вам в таких шатостях быть"[22]. Далі Виговський додавав, що якщо вони зрадять і московського царя, то їм взагалі в майбутньому ніхто не буде довіряти. За вірність присязі, даної московському царю висловилися Павло Тетеря, ніжинський полковник Григорій Гуляницький, полтавський полковник Мартин Пушкар, прилуцький полковник Петро Дорошенко, іркліївський полковник і звісно сам гетьман Іван Виговський. Але частина козацької старшини, представлена полковниками: Зеленський, Богун і третій "имени ево не упомню" – висловилася проти царської опіки, "быть нам у царского величества нельзе потому: хотя он, государ, к нам милостив, только начальные ево государевы люди к нам не добры и наговорят государя на том, что привесть нас во всякую неволю и пожитки наши у нас отнять"[23]. Ці слова звісно не сподобались гетьману, бо по-перше це підривало його авторитет у війську, оскільки слабкість Івана Виговського була не в природі його гетьманства, а в тій складній внутрішній і зовнішній ситуації, що була на Україні за часів його гетьманства[24] та послабляло політичну єдність всередині країни, а по-друге Івану Виговському деякий час була потрібна прихильність московського царя, а звісно відповідні речі вищеперерахованих полковників цьому не сприяли. Тому Виговський розгнівано відповів полковникам: "То вы говорите не дело и в Войске тей чините смуту, а нам от царского величества, по своей присяге и за ево государскую милость, отступить и помыслить нельзе". За словами Юдіна саме на словах незадоволення гетьмана опальними полковниками рада в Корсуні й скінчилася[25].

Крім Богуна, який не підтримав гетьмана на раді в Корсуні у Виговського були у листопаді 1657 року напружені стосунки і з прихильником московського підданства – ніжинським полков-

ником, що помітно з грамоти московського царя "ныне ведомо нам великому государю ... учинилось ... от ближнего нашего околничего и оружничего и наместника Ржевского от Богдана Матвеевича Хитрова ... что ты полковник те все ссоры которыи гетманом с Иваном Выговским меж вами были"[26]. Але Гуляницький вирішив поки що не зазіхати на гетьманську булаву та відновити добрі відносини з Іваном Виговським, на відміну від полтавського полковника Пушкаря, "приезжал ... к Богдану Матвеевичу Хитрово с товарыщи в Лубны и веру нам великому государю ... учинил что тебе быть у нас великого государя в вечном послушаніи и покореніи как и протчая твоя братвя полковники також и з гетманом Выговским быть в любви и в совете и полк свой по домом роспустил"[27].

Але внутрішня міжусобиця розпочалася за допомогою військової сили, давно вже непомітної в політичному житті Гетьманщини – Запорозька Січ. Після смерті гетьмана Богдана запорозьке низове товариство, до якого з території Гетьманщини відходили радикально налаштовані сили, вперше за останній час відкрито заявило про свою незгоду зі змінами в житті козацької держави. Запорожці неприязно ставилися до монополізації всіх форм державної влади, яка була стягнута в руки старшини. Незадоволене тим, що низовиків не було запрошено на вибори нового гетьмана, кошове товариство почало на знак протесту грабувати хутори заможних козаків на території Південної Київщини. Тоді Іван Виговський наказав заблокувати Запорозьку Січ, щоб зробити неможливою доставку туди необхідних харчів та боєприпасів. На цьому конфлікт, можливо, і був би вичерпаний, якби хвилею невдоволення не скористався один з лідерів козацької старшини, який теж хотів отримати собі гетьманську булаву – полтавський полковник Мартин Пушкар. Знайшовши спільну мову з кошовим отаманом Запорозької Січі Яковом Барабашем, Пушкар звертається за підтримкою до московського уряду. Московська канцелярія, вкрай незадоволена тим курсом політики, який був намічений протягом останніх місяців гетьманування Богдана Хмельницького, і вбачаючи в новому гетьмані чергового дипломата, який буде намагатиметься розширити самостійність Гетьманщини, вирішила підтримувати опозицію нового гетьмана в особі полтавського полковника Мартина Пушкаря, але одночасно не пориваючи тісних стосунків з Іваном Виговським, щоб не зруйнувати відносну стабільність в козацькій державі.

Тоді Виговський звертається до Зюзіна (путивльського воєводи), прохаючи його посередництва і заступництва. Зюзін, на прохання Виговського приїжджає до містечка Константинова й тут 17 січня мав з останнім довгу розмову, котру одразу після закінчення передав до Москви: "17 січня приїхав до Константинова гетьман Іван Виговський з ним був Лесницький та Іван Богун, говорив мені гетьман: "Приїхав я на те, щоб побачитися з тобою, приятелем моїм і запевнити через тебе ц. в-во в моїй вірності, тому що наговорили на мене звісні бунтівники (воры) і самовольники М. Стринджа з товаришами, нібито я цар. в-ву зрадник. А все на те, аби мене і полковників побити і вибрати нового гетьмана і полковників під свої норови (по своим чувствам) – чого їм не дай боже зробити під свої зрадливі мислі (по своим воровскимъ мислямъ). Государ не доходячи правди (не розыскавъ) між нами зволив на їх прохання дати їм свою грамоту і відправив на Запоріжжя, а мені і всьому Війську Запорозькому не дав і знати про таких самовольців"[28]. Звертає на себе увагу факт присутності незадоволеного царським підданством Івана Богуна на такій важливій для гетьмана Виговського зустрічі з представником Московської держави. До речі, з Зюзіним Виговський легко находив спільну мову, чого не скажеш про наступника путивльського воєводи – Василя Борисовича Шереметєва, який вів себе дуже одіозно, постійно ображаючи представників старшини. Заміна Зюзіна на Шереметєва в майбутньому погіршила стосунки Виговського з Московським царем. Оскільки відкликання путивльського воєводи гетьман Виговський розцінив як приклад недовіри до своєї персони з боку Москви.

Роздратований Іван Виговський, як сповіщає цареві М. Пушкар 8 лютого 1658 року, "...генваря в 25 день из-за Дуная грошевой люд [тобто, найнятий за гроші – Г. Ш.] затягши, волохов, сербов, и янчан и казаков охотников, взявши и при тех наемных людях старших Ивана Богуна, бывшего полковника брясловского и Ивана Сербина полковника, над теми людми иноземскими и Ятцка Черкаса, обывателя голтвянского, своих помощников, прислал был до города Опошенень на Ворскло реку"[29]. А "верстаной казак" М. Антонов доповідав путивльському воєводі Микиті Зюзіну, що "генваря ж де в 26 день прибежал в Миргородок к полковнику

Григорию Лесницькому из-под Полтавы от полковников, от Багуна и от Ивана Сербина, вестовщик и сказал де полковнику Григорью Лесницкому, что де гетман посылал из Гадича полковников Багуна да Ивана Сербенина, а с ними служилых людей полторы тысячи с Багуном черкас, а с Иваном Сербянином Сербян под Полтаву на залоги для тово, что де Полтавской полковник Мартын Пушкар гетману учал быть во всем непослушон и угрожает войною"[30].

Отже 25 січня 1658 року посланий Виговським загін, який складався з козаків та найманців гетьмана, під проводом Івана Богуна підійшов під містечко Опішню; але козаки полтавського полку дійсно були підготовлені до війни. Населення Опішні "замкнуло місто", і Богун з козаками вирішив їх не атакувати та пішов на полкове місто Полтаву. Але Пушкар вже чекав їх там і втягнув у бій в якому, – як оповідає вістун за миргородськими відомостями – військо Виговського в сутичці втратило до 300 чоловік (за даними полтавського полковника втрати Богуна сягали 500 чоловік), а решта змушена була відступити з поля бою, а Пушкар, розгромивши їх став готуватися до наступу разом з 10 тисячами запорожців проти противників царя. При цьому Пушкар просив московського князя Богдана Хитрово "собрав рать его царского величества" йти з ним на з'єднання "хотя до Лубень или до Миргорода"[31].

В Москві дії Мартина Пушкаря викликали незадоволення. В травні 1658 року приїхав стольник Алфімов до Пушкаря під містечко Красний Луг над річкою Голтвою і сердито відчитував Пушкаря: "Писав ти до великого государя, що на вас прислано Богуна з козаками, і ви не допустивши їх до міста і не вислухавши, в чім справа, послали їм на зустріч і побили їх чоловіка з 500. Вам годилось наперед послати до них і розпитатись, з чим і від кого вони прислані. Коли прислані з ворожими намірами, треба було написати великому государеві; а самим кровопролиття не счиняти. Тепер же великий государ, жалуючи вас як православних, щоб родичі побитих тобою людей над тобою не мстились і несподіваним нападом не наробили шкоди, велів послати до Полтави свого воєводу"[32]. Пушкар почувши такі слова став виправдовуватись: "А що я писав про Богуна – що я їх до міста не допустив і велів бити, і побито з 500 чоловіка, – в тім воля великого государя (мене скарати). Прислав Богуна гетьман, і з ним сербів тисячі з півтори. Вони прийшовши до полтавської околиці, почали побивати православних людей без вини, багато побили, в полон забрали і до себе відсилали. Саму Полтаву хотіли захопити і всіх без останку вирубати, і волости (уезды) повоювати. Я послав їх відогнати, і що побито їх з 500 чоловіка, то тільки боронячись"[33]. Якщо Пушкар не обманював московського службовця, то такі вчинки козаків під орудою Богуна не прикрашають останнього. Приведемо один епізод, який характеризує велике незадоволення Московщиною в козацького ватажка Івана Богуна. Він стосується зустрічей стольника Скуратова з гетьманом Іваном Виговським з приводу засилання московських воєвод до українських міст з метою подальшого встановлення московської адміністрації. "Гетьман підтвердив, що він цареві служить вірно, але боїться, що через воєвод підуть бунти: Царського війська мені хотілось, "щоб у війську було славно, а мені честь". Розмова про воєвод з гетьманом не продовжилася, але Скуратову довелось почути, яке незадоволення висловлював в дорозі Іван Богун з цього приводу: "едучи за гетманом Чигиринец Ивашка Богун, кричал и говорил: нам де воеводы не надобны; жон де да детей наших переписывать пріехали?". На цьому не зупинившись, Богун під'їхав до московського стольника і пригрозив йому: "ты де к нам в Чигирин воеводою едешь? не здоров де от нас выедешь!". Тоді Скуратов, злякавшись за власну безпеку, вирішив поскаржитися козацькому гетьману. Виговський наказав Богуну заспокоїтися та припинити діставати гостя, додавши при цьому: "не та теперешнея де речь!"[34]. Приїхавши до Чигирина 15 червня(за іншими даними 16 червня) 1658 року (як повідомляв московський стольник Іван Апухтін, що знаходився в цьому місті за наказом московського царя[35]) гетьман таки не наважився відправити до українських міст низку наказів про прибуття московських воєвод. Про таку нерішучість гетьмана відписав до Москви й Скуратов "и по се число в городы о твоих государевых воеводах не писывал"[36]. Можливо не останню роль у цьому вичікуванні Виговського зіграла жорстка позиція Богуна стосовно цього питання.

Мартин Пушкар разом з Яковом Барабашем намагався залагодити свій конфлікт із Виговським. Вони навіть надіслали останньому листа, датованого 14 травня 1658 року, в якому закликали гетьмана: "чтоб кровопролития между народом христианским не было и чтоб мы меж себя мирно жили"[37].

Також і однодумці Пушкаря вирішили заступитися за полтавського полковника. Це помітно в грамоті, датованій 12 березня 1658 року, що була вислана до Москви, від полковника Миргородського полку Степана Довгаля. Грамоту повезли до царя Павло Апостол, Михайло Тиша і Петро Ольшанський, маючи на меті ще більше схилити московського самодержця на свою сторону. В грамоті йдеться про те, що натерпівшись багато лиха від людей гетьмана Виговського, чинячи опір Мартин Пушкар завдав поразки найманому війську в складі якого і перебував Іван Богун; крім того в грамоті містилося прохання не ставити цей вчинок Пушкаря йому в вину[38].

Наприкінці березня чи на самому початку квітня 1658 року Іван Богун був викликаний до ставки гетьмана Виговського в Чигирин, де останній, під враженням нових подій на Лівобережжі і Задніпров'ї, передав йому листа до московського царя, не давши при цьому жодного усного наказу, та відправив до Москви з Прокопом Бережецьким. Згідно з його повідомлення шлях до столиці Московщини зайняв приблизно три тижні[39].

Лист до московського царя, який був відправлений з гетьманськими посланцями, Богуном та Бережецьким, на жаль не зберігся, тільки наказ і лист до колишнього миргородського полковника Григорія Лесницького – з яких можна припустити зміст листа до московського царя. В наказі знову йдеться про конфлікт між Пушкарем та Виговським. Виговський просить царя не вірити Пушкарю і не надавати йому, а також тим, хто його підтримує, ніякої підтримки чи допомоги. Виговський називає Пушкаря і його найближче оточення бунтівниками. Але, тут цікаво, що наказ мав бути поданий через посланців до пресвітлої особи царя – Прокопа Бережецького і Івана Богуна (саме в такому порядку їх перераховував козацький гетьман)[40]. Це дало можливість Грушевському припустити, що в Москві Богун так і не з'явився. "Виходить, що в посольстві мав їхати і Богун, але очевидно, не поїхав – в Москві про нього не чути, але дивно, що він стоїть тут на другім місці після якогось Прокопа Бережецького, безтитульної і видимо незначної особи – простого гінця"[41].

Але Прокоп Бережецький не був незначною особою, оскільки відомо, що він – родич гетьмана Богдана Хмельницького(не дуже ясно наскільки близький). Він був чигиринським наказним полковником у 1662 році, пізніше став чигиринським полковником у 1666 році, згодом обіймав посаду генерального судді у 1671 році[42].

Незрозуміло чому Грушевський так гадає, оскільки є ще один документ, в якому зазначено: "Апреля в 21 день указал великий государ В. Б. Шереметеву, Б. М. Хитрово, думному дьяку Алмазу Иванову да дьяку Е. Юрьеву гетмана Выговского посланцов: Прокофья Бережецкого да Иваня Богуню в Посольском Приказе спросить…" і далі в тексті неодноразово зустрічається "посланцы", "посланцов"(множина)[43]. Малоймовірним є те, що в даному випадку помилилася московська бюрократична машина й за незрозумілою інерцією засвідчила перебування Богуна в столиці Московської держави, коли бачила перед собою лише одну людину (Бережецького), або в Приказі знаходилася людина, яка видавала себе за Богуна. Окрім цього засвідчив перебування Івана Богуна в Москві й сам гетьман Іван Виговський, видавши універсал до запорожців та до козаків полтавського і миргородського полків 14 травня 1658 року з табору під Манджелією над Пслом, закликаючи їх скоритися та перестати слухати свою старшину. В універсалі зазначалося: "І з того правду й істину нашу пізнати можете, що ц. в-во послів наших: Прокопа Бережецького й Івана Богуна милостиво й ласкаво прийнявши, з милостю відпустив, після них Григорія полковника миргородського, а Іскру з іншими за їх лукавство і неправду велів в столиці затримати… Бо і до нас зволить його ц. в-во писати, що не будуть відпущені, поки від нас не було в тім прохання"[44].

Цікаво, що заявив Богун на розпитуванні в Посольському приказі в присутності боярина Шереметєва та Хитрово. На запитання бояр, чи бунти в війську затихли, Іван Богун досить несподівано заявив: "Полковник де Мартын Пушкарь усмирился и живет дома, и войска при нем нет; а чинит де ныне бунты Мирогороцкой новообранной полковник Довгаль в Лохвице с гультяи; а тот де полковник великому государю на раде в Переяславле при окольничем и оружейничем при Богдане Матвеевиче Хитрово креста не целовал; а под Чигирином де мятежников и бунтовщиков никово нет; а Ляхи де стоят под Межибожем, а их де Войска Запорожского залога там есть же"[45]. Відомо, що Богун також не присягав цареві принаймні до 12 квітня 1654 року, відповідно до чого існує свідчення першої особи Московської держа-

ви. Московський цар Олексій Михайлович з приводу того, що вінницький полковник Іван Богун лист від коронного гетьмана С. Потоцького, адресований останньому, передав, не затримавши у себе, гетьману Богдану Хмельницькому, з радістю писав гетьману: "...Ивана Богуна, за его верность, что он того прелестнаго листа у себя не задержал, прислал к тебе вскоре, чиним похвалы годного, и нашу государскую грамоту, с нашим царского величества милостевым словом, послать ему за то велели. А что он полковник Иван с тобою гетманом и с иными своими товарыщи с полковники при нашем царского величества ближнем боярине и дворецком и наместнике тверском, при Василье Васильевиче Бутурлине с товарыщи у веры не был, – и тебе б гетману Богдану Хмелницкому велети его Ивана к вере привести на том на всем, на чом вы нам великому государю гетман и все войско запорожское по Христове непорочной заповеди веру учинили..."[46]. Як зазначав, 12 вересня 1654 року, потрапивши до Москви, посланець польського короля, грек І. Тафлара: "Богун в то время государю еще креста не целовал, а с гетманом корунным с Потоцким 6ыл в дружбе, и хотел от казаков отстати и служити королю"[47]. Отже не присягнувши московському цареві та взагалі незадоволений московськими порядками й намаганнями московитів втручатися у внутрішньоукраїнські справи Іван Богун на відміну від інших полковників не став виступати відкрито зі зброєю проти гетьмана Виговського.

Того ж дня, 21 квітня 1658 року, під час розпитувань в Посольському Приказі, колишній миргородцький полковник Григорій Лесницький на запитання московоського боярина Василя Шереметєва, підтвердив слова Богуна: "А Полтавской де полковник Мартин Пушкарь сам и не рад того, да збивают ево своеволники и гультяи, и после де их собрався Ивашко Донец с самоволники, (приходил) хотел приходить под Чигирин, и от того де унял ево он же, Пушкарь, и ныне де он стоит в Чигиринском полку; да и с Мартыном де Пушкарем бунтуют только ево Плотавскій полк да из Миргородцкого полку (не многих городов) полковник новообранной Довгяль, а с ним немногіе ж люди"[48]. Отож виходить, що розв'язавши політичний конфлікт з гетьманом на території України Пушкар схилявся до його врегулювання, але прибуття у розташування його полку різноманітного бунтівного елементу змусило його змінити свої дії.

Така складна ситуація всередині Гетьманщини потихеньку впливала на психічний стан гетьмана Виговського. У одному приватному листі, датованим березнем 1658 року, до невідомого адресата, під час конфлікту між гетьманом та Пушкарем, Виговський скаржиться: "На кручину то старшинство мне осталось... Ах Боже наш! Тем бесчинником веровать, а нам, вижу, и слова не дадут доброго за наши услуги верные! Да судит Творец всем!"[49].

Нарешті гетьман Виговський вирішив остаточно розв'язати питання з Пушкарем. Виговський у квітні 1658 року покликав на допомогу кримських татар (приблизно 40 тисяч чоловік). Святковою була церемонія зустрічі козацького гетьмана з керівником ногайської кінноти Карач-беєм. Свідок подій розповідав, що на березі річки Ірклії "сам гетман Выговский, обозній, судді, полковники со всею старшиной и козаками, при них будучими, присягу выконали на братерство, и там з собою банкет учинивши, з гармат били"[50]. З'єднавшись з татарами, гетьман на початку травня виступає в похід на Лівобережну Україну. Підійшовши до Полтави Виговський обложив місто. Під стінами полкового міста майже місяць продовжувалися сутички з перемінним успіхом. Весь цей час поряд з Виговським перебувала кримська орда. Присутність якої, на думку Пушкаря, була доказом порушення присяги Виговського, тобто зрадою, перед московським царем[51]. Після тривалої облоги за рішенням загальновійськової ради Мартин Пушкар 1 червня 1658 року вивів свої сили на битву. "Егда солнце з оцеяну златовидніе свои на свет почало простирати лучи, тогда обіє Пушкар нечаяно вдарил крепко на обоз Виговского, и неготовое до бою войско заставши, понудил и выгнал оное все преч з обозу"[52]. Але гетьман, перегрупувавши свої сили, почав тіснити загони Пушкаря. Ситуацію виправили запорожці на чолі з Барабашем, які підійшли вчасно. Після цього підсилення були розбиті не тільки гетьманські, але й два полки німецьких найманих військ. Розв'язка протистояння під Полтавою наступила після того, як Виговському вдалося виманити козацько-запорозьке військо Пушкаря й Барабаша на урочище Жуків Байрак під містом, де 11 червня 1658 року відбувся відкритий бій. Козаки Мартина Пушкаря були вщент розгромлені, загинув на полі бою і сам Пушкар, який бився надзвичайно хоробро. "По цій побіді Виговський послав голову Пушкаренка до Полтави, Полтава просила милосердя, і він забравши армату і зрабу-

вавши, поставив полковником Богуна. Гадячане також випросили милосердя. Знайшов по тій побіді Виговський всі листи і грамоти царські дані Пушкаренкові"[53]. А от Якову Барабашу вдалося втекти. Але він був схоплений в кінці літа 1658 року, під оружним конвоєм доставлений до Чигирина, а після тортур кошового отамана було страчено[54].

А от стосунки Богуна та Виговського продовжували псуватися. Восени 1658 року Іван Богун відмовився підписати Гадяцький трактат, укладений гетьманом Іваном Виговським з польським урядом 6 вересня 1658 року, за яким Україна мала знову повернутися до складу Речі Посполитої. Гадяцький договір, точніше його редакцію, схвалену сеймом, він справді не прийняв, як і більшість старшин, включаючи рідного брата гетьмана Івана Виговського та його сім'ю[55]. Пізніше Іван Богун взяв найактивнішшу участь у дострокову припиненні гетьманських повноважень Івана Виговського.

Отже, на початку своєї гетьманської кар'єри Іван Виговський чекав від свого найближчого оточення підтримки. Але Іван Богун дозволив собі відкрито критикувати його промосковську орієнтацію, і тоді Виговський вирішив усунути в тінь такого небажаного полковника старої формації, який і раніше конфліктував з попередником Виговського – Хмельницьким. Знаючи про воєнний хист Богуна, який проявлявся виключно під час оборонних операцій: захист Монастирища в 1651 році, організація виведення найкращих козацьких полків з оточення під Берестечком в 1651 році, захист Вінниці в 1653 році, Виговський вирішив направити його не захищатися, а, навпаки, нападати. Нападати на своїх же братів-козаків, які не гірш Богуна знають всі козацькі тактичні побудови та хитрощі. До того ж, в його розпорядження надали малочисельне військо, до того ж наймане, в той час як однією з переваг козацького війська була антинайманська спрямованість. Ось армії Речі Посполитої та Московської держави, найближчих сусідів Гетьманщини, активно залучали наймані війська. Але, їх війська, в свою чергу, тому і відзначалися невмінням маневрувати групами та нездатністю до широких стратегічних операцій. Лише в пізніші часи великим полководцям типу Фрідріха та Суворова вдалися широкі стратегічні маневри[56]. Тому немає нічого дивного в тому, що військо Богуна зазнало поразки. Після невдачі загону Богуна, спричиненої саме свідомими прорахунками Виговського, гетьман відправив Богуна до Посольського Приказу в Москву незвично на других ролях у колишнього миргородського полковника Григорія Лесницького та родича Богдана Хмельницького Прокопа Бережецького, тоді як, зазвичай, козаки такого рангу самі очолювали дипломатичну місію. Після цього Богун, можливо зазнавши психічної травми(додамо невдалий воєнний похід на допомогу Ракоці), майже не приймав активної участі у військових операціях Виговського.

---

[1] Петровський М. До біографії Івана Богуна // Записки Ніжинського ін-ту народної освіти. – Ніжин, 1930. – Кн. 10 (окремий відбиток). – С. 47–58; Петровський М. Іван Богун. – Саратов, 1942.

[2] Полухін Л. М. Кривоніс, Д. Нечай, І. Богун – народні герої визвольної війни 1648 – 1654 рр. – К., 1954. – 40 с.

[3] Голобуцький В.О. Богун Іван // Радянська енциклопедія історії України. – К., 1969. – Т. 1. – С. 168–169.

[4] Апанович О.М. Козацький лицар Іван Богун // Розповіді про запорозьких козаків. – К., 1991. – С. 181–190.

[5] Флоря Б. Молоді роки Івана Богуна // Україна в минулому. – К. – Львів, 1992. – Вип. 2. – С. 71–75.

[6] Мишко Д. Іван Богун: короткий історичний нарис. – К., 1956.

[7] Яковлєва Т. Загибель Івана Богуна // Український історичний журнал. – К., 1991. – № 5. – С. 138–143; Яковлєва Т. Іван Богун – Федорович // Київська старовина. – 1992. – № 5. – С. 43–55; Яковлєва Т. Іван Богун: проблеми біографії/ / Український історичний журнал. – 2000. – №2. – С. 147–157; Яковлєва Т. Іван Богун: проблеми біографії // Український історичний журнал. – 2000. – №4. – С. 144–152.

[8] Гуржій О.І. Іван Богун: деякі міфи та реальність // Український історичний журнал. – 1998. – № 1. – С. 99–111.

[9] Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учреждению при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Ч. III. – Т. 6. Акты

шведского государственного архива, относящиеся к истории Малороссии (1649 – 1660 гг.). – К., 1908. – С. 122.

[10] Жерела до історії України-Руси. – Львів, 1924. – Т. XVI. – С. 219–220.

[11] Документи Богдана Хмельницького (1648 – 1657). – К., 1961. – С. 551.

[12] Акты, издаваемые комиссией, высочайше утвержденной для разбора древних актов в Вильне. – Т. 34. – С. 96.

[13] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией (далі – Акты ЮЗР). – Т. 3. – С. 472–473.

[14] Исторические связи народов СССР и Румынии в XV – начале XVIII вв.: Документы и материалы. – М., 1968. – Т. II. – С. 395.

[15] Літопис Самовидця. – К., 1971. – С. 74.

[16] Яковлєва Т. Гетьманщина в другій половині 50–х років XVII століття. Причини і початок Руїни. – К., 1998. – С. 201.

[17] Документы эпохи Хмельницкого. – Т. I. – С. 94.

[18] Жерела до історії України-Руси. – Т. XII. – С. 485.

[19] Там само. – С. 509–510.

[20] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 43.

[21] Там само.

[22] Там само. – С. 44

[23] Там само.

[24] Національна бібліотека імені В. І. Вернадського. Інститут рукопису. – Ф. Х. – № 17936. – Арк. 5.

[25] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 44.

[26] Національна бібліотека імені В. І. Вернадського. Інститут рукопису. – Ф. VIII. – № 224/97. – Арк. 605

[27] Там само. – Арк. 606

[28] Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1998. – Т. 10. – С. 131–132.

[29] Національна бібліотека імені В.І. Вернадського. Інститут рукопису. – Ф. VIII. – № 224/97. – Арк. 526.

[30] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 91.

[31] Там само. – С. 93.

[32] Грушевський М. Вказ. праця. – Т. 10. – С. 215.

[33] Там само. – С. 215.

[34] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 130.

[35] Там само. – Т. 7. – С. 240.

[36] Там само. – Т. 4. – С. 130.

[37] Національна бібліотека імені В. І. Вернадського. Інститут рукопису. – Ф. VIII. – № 224/97. – Арк. 645.

[38] Акты ЮЗР. – Т. 15. – С. 79–88.

[39] Там само. – Т. 4. – С. 111.

[40] Там само. – Т. 7. – С. 215.

[41] Грушевський М. Вказ. праця. – Т. 10. – С. 194.

[42] Дашкевич Ярослав “Клан Хмельницького – легенда чи дійсність?” // Україна в минулому. – К. – Львів, 1992. – Вип. 2. – С. 87.

[43] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 110–111.

[44] Грушевський М. Вказ. праця. – Т. 10. – С. 222–223.

[45] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 111.

[46] Там само. – Т. 10. – С. 570.

[47] Там само. – С. 773 – 774.

[48] Там само. – Т. 4. – С. 109.

[49] Там само. – С. 105.

[50] Літопис Самовидця. – К., 1971. – С. 78.

[51] Національна бібліотека імені В. І. Вернадського. Інститут рукопису. – Ф. VIII. – № 224/97. – Арк. 646.

[52] Величко Самоил Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. – К., 1848. – Т. 1. – С. 331.

[53] Грушевський М. Вказ. праця. – Т. 10. – С. 237.

[54] Акты ЮЗР. – Т. 4. – С. 155.

[55] Яковлєва Т. Іван Виговський: істина та вимисел // Київська старовина. – 1998. – № 3. – С. 155.

[56] Сергійчук В.І. Армія Богдана Хмельницького. – К., 1996. – С. 230.

Олександр ІЩУК
Київ

СТАТТЯ ЯРОСЛАВА БОГДАНА “МІЖНАРОДНИЙ ОГЛЯД” ЯК ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ПОГЛЯДІВ ПІДПІЛЛЯ ОУН НА ЗАКІНЧЕННЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

В ніч з 8 на 9 травня 1945 р. у Берліні було підписано акт про капітуляцію фашистської Німеччини. Виснажлива війна у Європі, що тривала з 1939 року, в яку було втягнуто більшість країн континенту нарешті завершилася.

В цей час у різних частинах Європи і надалі тривали військові конфлікти меншого масштабу. Одним з них була боротьба Організації українських націоналістів (ОУН) та Української повстанської армії (УПА) проти радянської влади на Україні. Ці організації ставили за основну мету створення незалежної української держави.

Яким же чином капітуляція Німеччини, ідеологічне та військове протистояння СРСР та західних держав могло вплинути на історичну долю України? Ці міркування періодично трапляються у матеріалах підпілля ОУН повоєнних років. Одним з них є віднайдений у Державному архіві СБ України документ під назвою “Міжнародний огляд”, автором якого є відомий підпільний публіцист “Всеволод Рамзенко” – Богдан Ярослав Васильович.

У цьому машинописному документі, датованому травнем – червнем 1945 р., перечислюються та аналізуються протиріччя між союзниками, а думки автора, певною мірою, показують ставлення до цих подій з боку підпілля ОУН.

Після капітуляції Німеччини 9 травня 1945 р. між союзним державами намітилися значні розбіжності в поглядах на майбутнє в Європі та світі. Адже це були дві протилежні за ідеологічним спрямуванням світові потуги: комуністична (СРСР) та західно-демократична (Англія, США та інші країни).

Перш за все слід відзначити, що автор – сучасник подій – не вважає події 9 травня несподіваними, а називає їх закономірними, оскільки німецька армія давно програла війну і її капітуляція була лише справою часу. Водночас свято Перемоги, яке відбулося у Москві, він вважає передчасним.

© Олександр Іщук

На відміну від тогочасної радянської преси, яка в першу чергу звеличувала переможців – Червону армію, автор головну увагу приділяє аналізу протиріч між СРСР та західними країнами. Цілком очевидно, що основною причиною такого підходу є те, що він, проаналізувавши пресу та радіоповідомлення, не вірить офіційним радянським заявам про завершення війни. Зокрема, він доволі детально аналізує протиріччя між союзниками щодо питання про устрій майбутньої Польської держави та спірну італійсько-югославську територію навколо м. Трієст і доходить до висновку, що за такої конфліктної ситуації не дуже хочеться вірити у остаточне закінчення війни в Європі.

Автор переконаний, що військовий конфлікт між Англією, США та СРСР за вплив в світі цілком ймовірний. Огляд написаний скоріше у інформативному, ніж у пропагандистському стилі, і автор розглянувши факти непорозумінь та протиріч між союзниками допускає, що в майбутньому можуть статися великі події, як то нова війна в Європі. Богдан Я.В. особливо наголошує на симпатіях переможених німців до США та Англії, їх побоювання радянської комуністичної системи. Країни-союзники, подолавши сильного спільного ворога – Німеччину – тепер зіштовхнулися у боротьбі за відстоювання власних інтересів.

Таку детальну увагу з боку автора до протиріч між СРСР та західними країнами можна пояснити сподіваннями значної частини українських націоналістів на продовження війни в світі, наприклад між Англією та СРСР, у якій були б шанси здобути незалежність України. Це цілком природно. Адже чимало учасників ОУН та УПА розуміли, що у випадку припинення Другої світової війни і миру між СРСР та західними країнами українському підпіллю доведеться самотужки, без зовнішньої допомоги, вести боротьбу з переважаючими силами радянської влади. Неважко зрозуміти, що така боротьба мала б значно менше шансів на успіх, аніж у випадку спільного “походу” західних країн проти “світової загрози комунізму” – СРСР.

До того ж світова історія показує, що незалежність країни завжди легше здобути під час значних військових конфліктів або політичних конфронтацій за участю великих світових країн. Прикладом може бути створення Польської держави та Фінляндії у 1918 р., а в українській історії ХХ століття – Українська Народна республіка та Західноукраїнська Народна республіка. Варто пригадати і той факт, що спроба проголосити створення Української держави 30 червня 1941 р., в якій активну участь брала ОУН(б), також припадає на початок війни між Німеччиною та СРСР.

Зважаючи на зацікавлення учасників ОУН та УПА подіями в світі, автор детально викладає факти конфліктів. Очевидно його завданням, як пропагандиста, було те, щоб читачі “огляду”, ознайомившись з ним, не втрачали надії на припинення війни, і сподівались на те, що західні країни не залишать СРСР у спокої, оскільки його політика є серйозною небезпекою для існування демократії в світі. Таким чином, “огляд” повинен був укріпити бойовий дух учасників ОУН та УПА та їх сподівання в тому, що проти їх головного ворога – СРСР налаштовано також чимало інших закордонних країн, які у разі війни з комуністами підтримуватимуть український національно-визвольний рух а також боротьбу інших поневолених народів СРСР – Литви, Естонії, Латвії, Білорусії тощо.

Проте в головному прогнозі автор все ж помилився. Широкомасштабної військового протистояння між СРСР та західними країнами не відбулося. Все обмежилося локальними конфліктами та тривалим періодом ідеологічної “холодної війни”.

Насамкінець коротко про біографію автора “Міжнародного огляду”. Богдан Ярослав Васильович народився 10 грудня 1915 році у селі Розділ, Миколаївського району, Дрогобицької області в родині ремісника. Його батько, Богдан Василь Васильович (1888 – 1940) ремонтував взуття, працював переважно вдома. З 1921 року Богдан Я.В. навчався в початковій школі, а після переїзду батьків до с. Войнилів на Станіславщині продовжував навчання там.

Навесні 1930 року Богдан Я.В. закінчив сім класів народної школи у Войнилові та до 1933 року працював разом з батьком в його майстерні. Окрім того у 1932 – 1933 рр. він брав приватні уроки та продовжував вчитися, а восени 1933 року вступив до польської гімназії в м. Рогатин. Згодом, в 1934 р., зважаючи на те, що його батьки не змогли оплатити навчання в гімназії, Богдан Я.В. перейшов вчитись в приватну українську гімназію в Рогатині, яку закінчив в 1936 році, після чого ще два роки працював в майстерні у батька.

Восени 1938 року Богдан Я.В. вступив на філологічний факультет Львівського університе-

ту, де навчався до червня 1941 року. Однак закінчити навчання він не зумів через початок війни між СРСР та Німеччиною і окупацію України німецькими військами.

З осені 1941 і до березня 1944 року Богдан Я.В. працював викладачем математики та іноземних мов у Войнилівській народній школі, паралельно був головним бухгалтером Войнилівського маслозаводу.

Після повернення радянської влади на територію Західної України у 1944 році, Богдан Я.В. вступив до ОУН, перейшов на нелегальне становище і з березня до червня 1944 року працював у референтурі пропаганди Калуського окружного проводу ОУН. Керівником цієї референтури був підпільник "Аскольд", який власне і запропонував Богдану займатися пропагандистською та літературною діяльністю в ОУН. До травня 1944 р. Богдан Я.В. переховувався в селі Станьків в будинку одного селянина, де слухав радіо та складав зведення – так звані радіоновини, які розмножувалися та розповсюджувалися серед населення та в підпіллі ОУН.

Мати Богдана Я.В. – Богдан Марія Іванівна (1896 р.н.), а також його дві сестри – Дарка (1923 р.н.) та Оксана (1929 р.н.) і брат Любомир (1928 р.н.) того ж року були виселені у віддалені регіони Радянського Союзу, ймовірно через те, що радянській владі стало відомо про його участь в підпіллі ОУН.

З червня 1944 по травень 1945 року Богдан Я.В. працював у референтурі пропаганди Станіславського обласного проводу ОУН. В цей час він продовжував писати та редагувати різні статті, інформаційні бюлетені, які видавалися підпіллям.

З середини 1945 по травень 1950 року Богдан Я.В. працював у складі крайового проводу ОУН "Захід – Карпати" публіцистом, обіймав посаду заступника референта пропаганди цього проводу. Тоді ж ним було написано кілька статей і брошур, наприклад, "Чому ми за Українську Самостійну Соборну Державу?", які масово тиражувалися у підпільних друкарнях та розповсюджувалися серед населення та учасників ОУН. Також він брав участь у підготовці та редагуванні журналів і листівок, які видавалися Карпатським крайовим проводом ОУН.

З серпня 1950 і по жовтень 1951 року Богдан Я.В. за розпорядженням крайового проводу ОУН працював на посаді референта пропаганди Дрогобицького окружного проводу ОУН. За час перебування в ОУН він користувався організаційним псевдонімом "Всеволод" та літературним – "Всеволод Рамзенко".

19 жовтня 1951 року Богдан Я.В. був заарештований співробітниками Управління МДБ УРСР по Дрогобицькій області. Він був затриманий у бункері під час проведення чекістсько-військової операції в лісі біля хутора Лавки та села Новий Кропивник, Підбужського району, Дрогобицької (нині – Львівської) області. У бункері Богдан Я.В. знаходився з товаришем по підпіллю. Під час його захоплення "Корнило" – Савчук Василь Лук'янович, референт пропаганди Підбужсього районного проводу ОУН, був вбитий. У Я. Богдана при затриманні було вилучено: автомат ППС, пістолет "ТТ", 68 патронів та значна кількість особистих рукописів та націоналістичної літератури.

За вироком Військового Трибуналу Прикарпатського військового округу від 28 листопада 1952 року Богдан Я.В. був засуджений за ст.ст. 54-1 "а", 54-8, 54-11 КК УРСР до найвищої міри покарання – розстрілу. Вирок було виконано 10 лютого 1953 року.

29 серпня 1995 року прокуратура Львівської області згідно із ст. 1 Закону України від 17 квітня 1991 року "Про реабілітацію жертв політичних репресій на Україні" реабілітувала Богдана Я.В. за відсутністю сукупності доказів, підтверджуючих обґрунтованість притягнення до кримінальної відповідальності.

Стаття Я. Богдана "Міжнародний огляд" під псевдонімом Всеволод Рамзенко публікується мовою оригіналу за сучасним правописом зі збереженням особливостей стилю автора.

МІЖНАРОДНИЙ ОГЛЯД

Капітуляція Німеччини, яка відбулася вночі з 8 на 9 травня ц.р. не принесла зі собою нічого цікавого, несподіваного чи непередбаченого. Властиво, вона тягнулася вже від довгих місяців у той спосіб, що цілий ряд німецьких армійських угруповань, менших або більших, здавалися англо-американському командуванню /напр[иклад] італійський фронт/. Після відписання цього "смертного присуду" для німецької третьої гітлерівської імперії небагато вже німецьких частин мало ще капітулювати /понад 1 мільйон/. Хіба, що здалися формально також німецькі залоги, порозкидувані ще по різних, навіть дуже далеких, опірних пунктах у запіллі ворожого їм фронту. Так здались англійцям чи американцям залоги в Норвегії, Данії, у французьких портах, на островах Егельського* моря і островах Ла-Манша; здалось також совєтам т[ак] зв[ане] курляндське угрупування у західній Латвії. Були ж знову армійські з'єднання, які мимо проголошення капітуляції і заклику німецького командування здаватись усім, продовжували ставити опір совєтським військам і старались маневрувати так, щоб таки попасти до американців чи англійців /армії в Чехії й Австрії/. І взагалі всі німецькі частини старались усіма силами добитись бодай того, щоб попасти в полон до аліянтів, а не до большевиків. Таким чином також усі морські одиниці, так воєнно-морської як і торговельної фльоти опинились у англійських портах. Це саме відноситься також до членів німецького уряду, достойників гітлерівської партії, німецького генерального штабу і керівників німецької великої промисловості; всі вони, за малими виїмками, що попали у руки большевикам, або вивтікали за кордон, попались до англо-американців. Герінг, Деніц, Кайтель, Гудерян, Кассельрінг, Кронпринц Карл-Август, фон Павен, Лай, Дітмар, Крупп і багато інших. Про Гітлєра, Геббельса, Бормана і деяких інших говорять, що поповнили самогубство, або померли, але це ще непевне. Німецький уряд і армію очолює тепер гросадмірал Деніц, який зі своїм штабом перебуває також на території, окупованій англійцями, а саме в Фленсбургу на німецько-данському кордоні.

Ці проаліянтські "симпатії" серед німецької армії і верховодів німецького уряду та партії сильно не в смак Сталіну: Це для нього свойого рода поличник. Також те, що про капітуляцію договорилося німецьке командування властиво з аліянтами, а приявність при підписуванні акту капітуляції маршала Жукова була тільки формальністю, доводить Сталіна до скаженості. Але факт є фактом. Не врятує ситуації і большевицька пропаганда, яка досить голосно, може навіть заголосно, кричить, що це підступна, злочинна, підла робота, й що вона має за ціль довести до роз'єднання у таборі "союзників", навіть – до "третьої" війни в Європі. Цікаво, що в останнім часом не говориться вже більше в большевицькій пропаганді, як колись говорилося, про непорушність, міцність, стійкість, незнищеність співдружби між "світовими керівними великодержавами", тобто між Англією і Америкою з одного боку і Сов. Союзом – з другого. При тому всьому большевицька пропаганда й у себе вдома й за кордоном форсує клич покінчити якнайскорше дорогою наглих судів з німецькими воєнними злочинцями, як це вже зроблено з Мусулінієм; та англо-американцям чомусь у цім випадку зовсім не спішно.

Противно, вони поводяться з цими "воєнними злочинцями", "бандитами", "запеклими націстами", "лютими імперіалістами", "паліями війни", як з людьми, що більше, англо-американська преса поміщує цілий ряд статей з розмовами своїх кореспондентів із представниками нового німецького уряду, в якого склад входять, крім Деніца, е чотирьох міністрів /Шпеер – бувший мін[істр] озброєння/, Бакке – б. мін. скарбу, зараз – зак[ордонних] справ та з представниками німецького генерального штабу. Із тих інтерв'ю і прес-конференцій довідуємося /і Сталін також/, що "німецька армія і зброя ще пригодяться для боротьби проти Сов. Союзу", – як висловився фельдмаршал Кессельрінг, б[увший] командувач нім[ецькою] армією в Італії; або: "шкода, що англійці не заключили сепаратного /віддільного/ миру з Німеччиною вже давно, бо це було б дало змогу розбити Сов. Союз ще в грудні 1944 р.", як висловився б[увший] шеф нім[ецького] ген[ерального] штабу Гудеріян. Ясно, що такі заяви – це може навіть щось

* Так в тексті, вірно – Егейського.

більше, як “намагання німецьких генералів вбити клин між великими союзними державами”, – як зараз б’є на тривогу большевицька пропаганда. Тим більше, що ці думки мають попертя з боку не лише деяких англо-американських журналістів, але й цілого ряду американських промислових магнатів і мільйонерів, які недавно своїми мільйонами підсичували війну з Гітлером. Це все, очевидно, ніяк не може дозволити спокійно спати Сталіну і його кліці. Чи це лише політична гра аліянтів, якою вони думають примусити Сталіна зректися деяких здобутих ним позицій, чи дійсно вступна приґравка до нової воєнної коломийки на європейському континенті – сьогодні це рішити важко.

Тим часом у Москві з цієї невиразної ніби-капітуляції Німеччини зробили великий празник, якесь “свято перемоги”, стрілили собі на тую інтенцію аж із тисячі гармат й аж тридцять разів. Сталін у свойому “зверненні до народів СССР” заявив, супереч своїй пропаганді, і ще дечому, що “війна в Європі закінчена” і що “віковічна боротьба слов’янських народів /читай російського імперіялізму – ред[актор]/ закінчилась перемогою над німецьким загарбником”. Але, хоч війна в Німеччині закінчена, мимо того Сталін каже своїм куклам з “верховної ради” схвалити 140 мільярдів руб. на воєнні потреби в 1945 р., друге стільки – на “на одне господарство”, що значить: на продукцію воєнних машин, літаків, танків, гармат і ін. боєприпасів. Крім того сягає Сталін дорогою “добровільного” грабунку понад 28 мільярдів руб[лів] на “четверту воєнну позику”. Поза тим всіма можливими шляхами ідуть на Захід безнастанні транспорти воєнних машин та боєприпасів, в цілому в СССР проводиться також досить багатомовну мобілізацію всіх роджень чоловічого населення між 17 та 35 роками життя, всіх народжень у 1929 р. і реорганізацію народжених у 1930 р. Чи це має бути початок “майоріння великого прапора між народу в Європі”. І початок мирного періоду розв’язу. Не виходить хоч куди. Як звичайно, балакається одне, а робиться друге, щось зовсім протилежне, по рецепті всіх знаних у історії абсолютистичних тиранів “не говорити того, що робиться, і не робити того, що говориться”. А на бюджети й позики Сталіна Черчіль відповідає перед світом так: “Безперечно ми /Великобританія/ знаходимось зараз у більш сприятливому становищі для того, щоб упоратись з проблемами і небезпеками майбутнього, ніж 5 років тому”. Та ще, що з 3 мільйонами американських військ виїде з Європи на Далекий Схід проти Японії не зараз, а аж через дев’ять місяців. “Всі тягарі і клопоти Англії ще далеко не скінчені, бо ще треба забезпечити в Європі гарантії свободи і демократії” /виступ Черчіля по радіо 13.5.45 р./.

Тим часом конференція в Сан-Франціско продовжує працювати, тобто радити, проектувати і оформлювати остаточно поодинокі глави статуту нової “Міжнародньої організації Безпеки“. З огляду на те, що найбільш принципові дискусії закінчилися, а робота опинились у виключно редакційній стадії, голови деяких делегацій, н[а]пр[иклад], Іден і Етлі /Великобританія/ та Молотов /СССР/, а потім і Стетеніюс покинули конференцію й вернулися до своїх столиць. Пояснити можна все і завсігди так, як хочеться. Натомість Ідена викликали в Європу “події на европейському континенті, які привертають до себе основну увагу” /”Рад[янська] Укр[аїна]” від 13.5.45 р./. Передбачається, що конференція в Сан-Франціско триватиме ще з тиждень – два.

Про дальші дуже яркі загострення в таборі “союзників” та про те, що лютнева Кримська конференція розв’язала квестію остаточного розгрому Німеччини, але ні на волосок не посунула вперед проблем поневолених націй, головно тих, що попали з-під німецької окупації в большевицьку, – про це все свідчить, н[а]пр[иклад], найсвіжіші польські “непорозуміння”. На початку цього місяця у британському парламенті, радіо і пресі, а також на прес-конференціях в Сан-Франціско піднявся голосний шум і крик про те, що сталось із заступником прем’єра польського лондонського уряду – Янковським, колишнім головнокомандуючим Польської Армії Крайової /підпільної/ – ген[ералом] Окуліцьким і ще з 16 видатними представниками польського народу, які йшли на зустріч з совєтськими властями, щоб договоритись про створення нового уряду в Польщі, як було умовлено на конференції в Криму. Сталін відповів на це “спростуванням” ТАСС-а мовляв, неправдою є, будь-тоби ми /большевики/ ув’язнили 16 представників польського народу – ген[ерала] Окуліцького і компанію, але правдою є, що ми схо-

пили польських диверсантів у числі 16 з ген[ералом] Окуліцьким на чолі. Стара як світ большеєвицька логіка: і не ув'язнили, і ув'язнили. Цей новий, дуже не демократичний крок Сталіна був причиною до того, що всі переговори між аліянтами і большевиками на тему створення нового польського "тимчасового уряду Національної єдності" було зірвано, – як заявив на прес-конференції мін[істр] Іден. Крім того в совєтській пресі появився лист кореспондента лондонської газети "Таймс" – Р. Паркера до Сталіна в якому просто заявляється, що арешт 16-ти польських демократичних лідерів /керівників/ – це підірвання віри в заходи пороблені в Криму і що без цих лідерів створення нового польського уряду – неможливе. Хоч ці лідери демократи і тішаться якнайглибшим довір'ям британського уряду, одначе Сталін їм ніяк не довіряє і воліє, хоч це й не як демократично, мати їх у себе під ключем, а навіть, чого доброго, відправити їх туди, де вони не будуть загрожувати ні Сталінові ні його політиці, згідно з прийомами "наймудрішої сталінської політики", "найпередовішої сталінської ідеології, стратегії й тактики", тобто по-просту скоротити їх на голову. А п. Паркерові Сталін відповів так: "Ген[ерал] Окуліцький і решта таки диверсанти, вони діяли на шкоду Червоній Армії, а чейже британське командування також бореться з диверсією на тилах своїх армій". Поза тим "ми нічого більше не хочемо, як розв'язати польського питання і то лише на основі Кримських постанов" /розуміється у большевицькому їх розумінні/. Недаром на початку березня ц.р. відомий американський журналіст Уайт писав у часописі "Нью-Йорк Таймс", що "виконання постанов кримської конференції залежить у великій мірі від їх інтерпретації" /пояснення/. Так і зараз: британці розуміють розділ VI-ий Кримської декларації /відносно Польщі/ по-свойому, Сталін – по-свойому. Хай і так. Поживем – побачим.

Але справа в чому іншому, багато важнішому. До цього признався Сталін у тій же відповіді кореспондентові "Таймс-а". Сталін боїться, що коли в польському уряді і взагалі до керми і польській державі дійдуть не його агенти, а приклонники співпраці зі західними демократіями, тоді Польща станеться не "навіки подруженою з народами Сов. Союзу", а "санітарним кордоном", якого вістря буде спрямоване проти цього ж Сов. Союзу. Це означало б загородження шляху на Захід сталінському імперіялізмові. Це було б так, як у 1939 р., коли то Польща не схотіла пропустити большевицьких армій через свої землі на Німеччину /промова денна в палаті громад 3.3. 45 р./. І тому це "польське питання" "поре без ножа" Сталіна, коли він довідується, що в Англії у польському уряді доходять до голосу знову такі люди, як ген[ерал] Соснковський і Бур-Коморовський. При тому ген[ерал] Соснковський усунений на виразне жадання Ідена у жовтні 1944 р. за те, що позволив собі у зв'язку з варшавським повстанням сказати кілька неприємних слів на тему політики Сталіна – цей сам Соснковський має сьогодні обняти пост прем'єра в польському еміграційному уряді. Генерал Бур-Коморовський, що керував польським повстанням у Варшаві в серпні – вересні 1944 р., обіймає наново пост головнокомандуючого усіх польських збройних сил /і в Англії і в краю/. Міністром військових справ у реорганізованому польському еміграційному уряді має бути ген[ерал] Андерс. Всі ці особи – це, по думці Сталіна і його пропаганди, "реакційонери", "сенатори" і… бувші агенти Гітлера. Коли крім цього польська армія в Великобританії зростає з дня-на-день, поповнюючись визволеними з німецьких таборів праці поляками, і начисляє уже сьогодні около півмільйона чоловік проти 150 тисяч на початку ц.р.; коли польські газети, що виходять в Англії, говорять явно, що польські війська приготовляються на війну з Сов. Союзом, і що ця війна між Англією й СССР вже незабаром вибухне – нічого дивного, що це так не подобається і непокоїть заразом Сталіна.

Під параграф "непорозумінь" між "союзниками" треба підтягнути також сильно вже розпалене загострення на тлі окупації Трієсту, Істрії і Своленського* примор'я. Ці терени з мішаним італійсько-хорватсько-словенським населенням, положені між суцільно-італійською і суцільно-хорватською етнографічними територіями, належали до 1932 р., а формально і до сьогодні, до Італії. На початку травня ц.р. війська марш[ала] Тіто, що перебувають під контролем большевицького командування, зайняли ці терени. Англо-американське командування, яке окупувало цілу Італію, уважає, що ці терени належаться також йому і навіть підчеркнуло свою

* Так в тексті. Вірно – словенського.

кровну заінтересованість у тому напрямі. З різних неясних повідомлень відносно цієї справи виходить, що між фельдмаршалом Александером, аліантським головнокомандувачем у півд[енній] Європі та Середземноморі і маршалом Тіто було вже давніше рішено цю справу і то в користь аліантів. Одначе Тіто заняв ці терени мимо всього і "намагається здійснити свої домагання силою зброї і з допомогою воєнної окупації" – як говориться у відозві Аллександера до своїх військ. Там же порівнюється поступок Тіта до "дій Гітлера, Мусоліні й Японії". Дальше маршал Александер заявляє, що мимо того, що і англо-американські уряди і він особисто намагалися зробити все можливе, щоб дійти до дружньої згоди з марш[алом] Тіто, одначе це йому не вдалося. Тому остаточно уряди Англії й США поставили справу серйозно, і предложили Тітові ноту про пояснення його поступування і досить недвозначно дають до зрозуміння, що коли не буде по їхньому тоді готово дійти до збройної сутички. Очевидно тут, подібно як у польському питанні, не розходиться про кілька тисяч квадратних кілометрів території чи про кількох демократичних лідерів, але про діла більш важні. Про те, що Англія, та її союзниця Америка після визволення з-під німецького ярма народів Зах[ідної] Європи, має ще до виконання зобов'язання супроти інших народів, якщо уряди чи голови держав сидять досі у Лондоні /Польща, Югославія/. Англо-американці починають гальмувати імперіялістичний розгін Сталіна, а цей всіма силами противиться створенню "санітарного кордону" перед "переможним маршем" його армій по-через Берлін далі на Захід. Тіто відповів маршалу Александеру так, я к Сталін кореспондентові Паркеру, а навіть дещо гостріше. Він "обурений і здивований", що його прирівнюють до Гітлера, Мусоліні й Японії. Він "бажає мирного порозуміння, а Югославія не може допустити ні приниження ні знущання з її прав". Він "рішуче відкидає і обвинувачує" розуміється, домагається дістати таку саму відповідь, яку дістали американські і англійські уряди ноту. "Югославська армія визволила від німців Трієст, Істрію і Словенське примор'я і має таке саме право окупувати їх, як і аліянтські війська". Одним словом, коли не дійде до порозуміння, то почнеться "третя війна" в Європі, це ясне. Можливо, що мимо своєї рішучої постави англо-американці підуть ще на деякі уступки Сталіну; можливо що поступиться Сталін. Це покаже найближче майбутнє. Але коли зіставимо повищі факти з іншими "політичними подіями в Європі, що привертають до себе основно увагу", а також з нарадами в американському уряді, які "в основному не зв'язані з конференцією в Сан-Франціско" /заява Стетінюса 25.5. 45 р./, – тоді не дуже вже хочеться вірити Сталіну, що "війна в Європі закінчена".

ДА СБ України. – Ф. 13. – Спр. 376. – Т. 37. – Арк. 50 – 52.
Оригінал. Машинопис.

Владислав РОГОВИЙ
Київ

ВІДНОВЛЕННЯ КОМІСІЇ ДОПОМОГИ УКРАЇНСЬКОМУ СТУДЕНТСТВУ В ЕМІГРАЦІЇ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Протягом своєї історії український народ створив багато поважних установ, які в меншій чи більшій мірі сприяли нашому відродженню. Однією з таких інституцій була Комісія допомоги українському студентству, що постала при Українському Центральному Комітетові в Кракові в листопаді 1940 року, взявши на себе обов'язок опіки над молоддю, що прагнула здобути знання й обійняти провід в нашій суспільності. Відтак за роки Другої світової війни цей благодійний фонд передав на допомогу українському студентству 2 881 200 злотих, що дало можливість тисячам юнаків і дівчат вчитися у вищих навчальних закладах багатьох європейських університетських міст.

Коли ж після розгрому гітлерівської Німеччини в таборах переміщених осіб у західних окупаційних зонах опинилося сотні тисяч нашої молоді, яка хотіла вчитися і не бажала повертатися під більшовицьку владу в УРСР чи на звільнені Червоною армією українські етнічні терени в європейських країнах, то перед провідними діячами нашої еміграції постало питання про відновлення допомоги українському студентству поза межами рідної землі. З метою обговорення цієї проблеми 20 серпня 1945 у домівці культурно-освітнього відділу Українського допомогового комітету в баварському місті Фюрті зібралися три поважні українські професори: Зенон Кузеля, Євген Храпливий і Роман Димінський.

Цю першу після воєнних подій у Європі нараду щодо організації допомоги українському студентству відкрив професор Зенон Кузеля, котрий в роки Другої світової війни багато прислужився цій справі[1]. Він, зокрема, представив проблеми української вищої школи й "конечність занятися справою приміщення українців на високих школах і справами моральної й матеріяльної допомоги українському студентству". З огляду на те, що цією ділянкою досі займався КоДУС, наголосив він, було б бажаним відновити його діяльність, пристосовуючи її до нових обставин українського еміграційного життя. Після тривалої розмови присутні погодилися на тому, що належить негайно відновити діяльність КоДУСу поки що їхніми зусиллями, оскільки налагодити зв'язок з багатьма активними діячами цієї благодійної організації ще не вдалося, зокрема з головою Львівської інституції професором Юрієм Полянським.

Наступного дня нараду знову "отворив голова берлінського КоДУСу др. Кузеля, якого упрошено проводити засідання". Насамперед він поінформував присутніх про те, що обговорив справу відновлення праці КоДУСу з головою, заступником голови й культосвітнім референтом обласного відділу Українського Допомогового Комітету – й вони всі схвалили скликання цієї наради, приобіцяли моральну підтримку Комісії й наддають їй повноваження для праці.

Після цього голосами трьох вищеназваних професорів ухвалено таке рішення:

"1. Відновити працю "КоДУСу", зложеного з огляду на змінені обставини з краєвого й берлінського "КоДУСу", й вважати його тимчасовим до часу остаточного оформлення;

2. триматися старої традиції в організації допомогової акції, а саме: віддати ведення справ Президії, зложеній з голови, заст. голови й секретаря, а в склад "Комісії" попросити представників українських високих шкіл так, як це було у Львові, а саме: представників "Українського Вільного Університету" (Мюнхен), "Українського Технічно-Господарського інституту" (Регенсбурґ) і "Богословської Академії" (Бамберґ), дальше представника студентства й заступників головних харитативних і громадських установ, у першій мірі "Український Червоний Хрест" і українську Кооперацію;

© Владислав Роговий

3. приступити в міру потреби до створення філій у високошкільних осередках і представництв у інших більших центрах;

4. зайнятися, в першу чергу, приміщенням українських студентів на високих школах, а після

5. приступити до збіркової акції"[2].

Крім того, нарада взяла до відома, що проректор Ерлянгенського університету, доктор Герріґель дуже прихильно прийняв делеґацію представників Українського Наукового Інституту на чолі з професором Зеноном Кузелею й пообіцяв дати інститутові й нашій професурі повну змогу працювати в цьому навчальному закладі й допустити українське студентство до студій без огляду на територіальне походження. Таке ж саме прихильне прийняття зустрів професор Кузеля в директора університетської бібліотеки, доктора Штольрайтера.

На цьому ж засіданні взято до відома, що в Ерлянгені вже уповноважено голову місцевого Комітету – студента Мирослава Мельника, який має займатися з доручення КоДУСу підготовчими студентськими справами і інформаціями, вписами на навчання тощо.

29 серпня в приміщенні культурно-освітнього відділу Українського Допомогового Комітету вже зібралися професор Кузеля, інженер Димінський, магістр Ільницький, інженер Білинський, професор Чужак, професор Чернов та інші члени обласного УДК. Професор Кузеля зреферував справу допомоги українському студентству й закомунікував зібраним постанови конституючого засідання КоДУСу, склад його президії та пропозиції щодо членства. Після довшої прихильної дискусії, як наголошується в протоколі цього зібрання, Український Допомоговий Комітет у Фюрті "1. Признав конечність відновлення праці "КоДУСу" в пристосуванні до нових обставин з проханням, не оглядаючись на старі форми організаційної й освітньої натури, приступити негайно до праці;

2. Прийняв до відома плян праці й особовий склад президії;

3. Приобіцяв подбати негайно про затвердження Централею "Комісії" як автономної громадської установи;

4. Віддав "Комісії" до розпорядимости льокаль у комітеті і

5. приділив для праці у "Комісії" проф. Чернова".

Наступного дня в м. Ерлянгені професор Кузеля й інженер Димінський зустрілися з представником українського студентства М. Мельником. У ході розмови професор Кузеля проінформував про те, що цього дня проректор місцевого університету прийняв українську делегацію і "виставив членам Українського Наукового Інституту" відповідні урядові посвідки про те, що вони працюють науково на Ерлянгенському університеті". З огляду на це докладно обговорено справу студій як у цьому, так і в інших вищих навчальних закладах західних зон окупації Німеччини.

Того ж дня на черговому засіданні КоДУСу, яке відбулося у Фюрті того ж дня за участю магістра Романа Ільницького і членів теренового відділу УДК, було ухвалено помістити в його офіційному органі повідомлення про відновлення діяльності такого змісту: "З днем 20 серпня розпочала працю "Комісія допомоги Українському Студентству" під проводом проф. Зенона Кузелі. Повний особовий склад "Комісії" подамо згодом, узгіднивши його з поодинокими українськими високими школами та з тими університетськими німецькими центрами, де студіюють українці. З початком праці КоДУСу їй підлягають усі справи матеріяльної та наукової опіки над українськими студентами".

І вже 3 вересня комісія ухвалила меморіал до УНРРА (американська урядова організація, яка займалася відродженням економічного життя в Європі) щодо свого статусу і завдань і просила виділити 100 місць для українських студентів в Ерлянгенському університеті. Серед документів КоДУСу зберігся текст меморіалу до окупаційних властей від 1 жовтня 1945 року:

"Erlangen, October 1, 1945

The Headquarters of the Allied Expeditionary Forces in Frankfort.

A large number of Ukrainian young men from the former Polish State – which are now amongst the DPs – intend to continue or begin their truing for their future professional work at the German Universities and Technical Colleges with the beginning of the school year.

The moral an material help to such students was given for many years by the Relief Committee

for Ukrainian Students (abbreviated Ukrainian name of the Committee is “Kodus”). This was a charitable, non political body which had its Head Office in Lviv, Eastern Galicia, and the Office in Berlin for those students who have studied in Western Europe.

The Committee, whose Board consists of the professors of Universities and High Schools, continue for their relief work for Ukrainian students, who – owing to the war actions, forced displacement to Germany and to imprisonment in German concentration camps, – are now in the American, British and French Occupation zones, and who cannot or do not wish to return to their homeland.

The Committee begs the Headquarters of the Allied Expeditionary Forces to give kind permission to their charity and relief work for the Ukrainian Students and help them in performing their activities.

For the Relief Committee for Ukrainian Students: Prof. Dr. Zenon Kuziela (the Chairman)”.

Оскільки американська комендатура дала свою згоду і навіть пообіцяла забезпечити підвезення українських студентів від гуртожитку в таборі міста Фюрт на заняття, то УНРРА прийняла пропозицію КоДУСу. Після цього до преси подали оголошення про набір українських студентів до Ерлянгенського університету і звернення до українського громадянства про матеріальну допомогу українським студентам.

У цьому документі, зокрема, вказувалося, що знайшлося поверх 2.000 української молоді перед завданням розпочинати, продовжувати, або кінчати студії на тих високих школах, які можуть бути нам доступні.

Нашим обов’язком (є) подбати в тих тяжких і важних хвилях, щоб наша молодь не змарнувала часу, а використала його по змозі якнайповніше для своїх фахових студій на всіх ділянках знання.

Оскільки Комісія допомоги українському студентству вже протягом 5 років уже полагоджувала справи студій нашої молоді, йшлося далі, то вона буде продовжувати, в пристосуванні до сучасних умов дотепершню діяльність з тимчасовим осідком при Ерлянгенському Університеті”.

А далі ще раз зазначалося, що оскільки КОДУС уже займався “справою приміщення нашої молоді на існуючих високих школах і долагоджував справи, зв”язані з високошкільними студіями, а тепер стоїть перед завданням подбати про фонди для забезпечення тої незаможної молоді, що незабаром буде могти розпочати свою працю на високих школах. Для цього КОДУС, як і давніше, звертається до Українського Громадянства з щирим проханням поспішити з грошевими жертвами для уділення українській студіюючій молоді стипендій та та одноразових допомог і покриття інших видатків, зв’язаних зі студіями (гуртожитки, одяг, підручники, тощо) на високих школах”.

Тоді ж КоДУС звертає увагу українського студентства на те, що крім медицини і дантистики, які виявилися найбільш популярними серед нашої молоді, що осіла в таборах переміщених осіб, належить не забувати й про інші, не менш важливі ділянки знання, зокрема, про філософські та економічні студії, на які поки що зголошувалося дуже мало кандидатів.

Активна діяльність КоДУСу перед окупаційною владою в обороні прав нашого студентства привернула її увагу. Так, на зустрічі з представниками національних груп 22 жовтня 1945 року в Ерлянгені представник УНРРА доктор Гунарс розглядав українців як окрему групу нарівні з тими націями, яких американці визнавали за державні. До речі, на тому засіданні виявилося, що з 240 прохань про зарахування на 100 виділених на медичному факультеті – 97 від українців. Доктор Гунарсон був подивований великою кількістю українців, які бажали вчитися. За таких обставин українцям запропонували 25 місць, однак, як свідчить протокол КоДУСу від 16 жовтня, “після 4-денної скрупулятної праці зладжено список студентів-медиків у числі 202 з поділом на групи й рішено передати все ректоратові з відповідним внесенням”.

З протоколу від 18 жовтня довідуємося про те, що “обговорювано справи приняття медиків на Ерлянгенському університеті й конечність та способи перед УНРРА в справі збільшення українців у Ерлянгені та на інших університетах, далі в справі опіки УНРРА над українською молоддю та над новою справою організації унрівського університету для студентів-чужинців в Ерлянгені, для чого зложено навіть приблизний список професорів, доцентів і лекторів”.

Важливу деталь у розгортанні діяльності відновленого КоДУСу характеризує ось такий

пункт протоколу його засідання від 18 жовтня: “З огляду на те, що “Комісії” напливають гроші й збільшується канцелярійна праця, рішено створити пост центрального касієра і обсадити це місце інж. Чернявським”.

Станом на 24 листопада документально стверджується, що українське громадянство, яке перебуває в надзвичайно важкому матеріальному стані в зруйнованій Німеччині, вже зібрало на допомогу своєму студентству 22.000 марок, найбільше яких надійшло з Мюнхену, Регенсбурга й Байройта.

“З усіх усюд, – наголошувалося в новому зверненні до українського громадянства від 25 листопада, – повертаються розіслані збіркові листки з доволі поважними сумами. В допомогу Комісії прийшли деякі комітети, хори, кооперативи та самі студенти, що різними імпрезами збільшують початковий капітал допомогового фонду”.

Але коли зважити на те, що в рядах українського студентства на цей час знайшлося понад 2000 осіб, то наше громадянство, як резонно ставив питання КоДУС, “приневолене призадуматися над способом, як забезпечити постійною допомогою ту значну частину студентства, що не матиме підтримки з боку УНРРА і потребуватиме помочі з боку власного громадянства”.

Бо й справді, сотням незаможної молоді, зокрема тим, що збиралися студіювати або в українських вищих навчальних закладах (Український вільний університет, Український технічно-господарський інститут), або за межами Німеччини необхідно було забезпечити сталу стипендію, що дало б їм можливість закінчити або продовжувати студії.

Тому й звертався КоДУС знову до українського громадянства із закликом не переривати збіркових акцій, а “використовувати для придбання фондів усі можливості”. Крім збірок на свої листи, комісія просила організовувати всілякі імпрези, виклади, концерти, виставки, “а далі віддавати відповідну частину приходів із підприємств, кооператив, видавництв і т.і.”

Саме тоді КоДУС опрацьовує свій статут і правильник. В статуті, зокрема, вказувалося, що КоДУС “обіймає своєю діяльністю українську еміграцію в Європі, в першу чергу окуповані(західними) альянтами території Німеччини”. Серед завдань, які ставила Комісія перед собою, визначалися насамперед такі:

“а) дбає про відповідне приміщення українського студентства на високих школах свого терену і за кордоном;

б) допомагає організаційним і фаховим заходам українських студентських

організацій та установ;

в) займається збірковою акцією для матеріяльного забезпечення української студіюючої високошкільної молоді;

г) уділює високошкільній студіюючій молоді зворотні стипендії ібеззворотні допомоги;

д) підпомагає матеріяльно укінчених студентів у їхній дальшій науковій праці;

е) переводить нагляд над студійними поступами своїх стипендіятів;

є) піддержує і покликає в міру потреби до життя допоміжні установи і підприємства для духової й матеріяльної обслуги студентства, зокрема гуртожитки, харчівніьмедичну поміч; в кінці

ж) стоїть у тісному зв’язку з проводами українських студентських організацій і всіх установ, що мають відношення до справ високошкільної молоді, і дбає про координацію праць усіх тих чинників”.

Правильником передбачалося, що “із стипендійного фонду користатимуть всі українці, українки, без різниці віроісповідання, походження, поглядів і фаху до 40 років життя”. А стипендії мали виділятися винятково:

“а) студентам високих шкіл,

б) студентам ефективно вписаним, та якщо вони дійсно студіюють,

в) студентам зорганізованим у студентських організаціях”.

Водночас правильник визначав три категорії стипендій:

“а) стипендії студентам без ніякої допомоги у висоті 100 – 150 марок,

б) стипендії для студентів, що мають частинну допомогу від УНРРА, у висоті 75 – 100 марок,

в) стипендії для студентів, що мають повну допомогу від УНРРА, у висоті 25 – 50 марок”.

Ось так розпочиналася праця щодо відновлення діяльності Комісії допомоги українському

студентству на чолі з професором Зеноном Кузелею. І потрібні результати її не забарилися. Звітуючи про роботу за перший рік існування, голова КоДУСу З. Кузеля наголошував, що „згідно з пропозицією й давньою практикою „Комісія" охоплює своєю працею всю нашу еміграцію, отже, й усі держави поза Німеччиною, але з технічних причин обмежує свою діяльність до трьох окупаційних зон Німеччини й найбільш інтенсивно працює в американській зоні, де скупчується майже все українське студентство, зокрема довкола українських високих шкіл".

Серед конкретних здобутків КоДУСу за перший повоєнний навчальний рік насамперед необхідно вказати на одержання нею дозволу від УНРРА на виділення приміщення інтернату для Українського технічно-господарського інституту і 1.000 марок допомоги останньому, влаштування кількасот наших студентів до німецьких університетів поза Мюнхеном і Ерлянгеном – у Гейдельберзі, Гессені, Дармштадті, Геттінгені, Карлсруе тощо. Зрештою, завдяки зусиллям КоДУСу не було „ані одної німецької високої школи, де не студіювали б наші студенти". Головна опіка ж опіка спрямовувалася на допомогу студентам українських вищих навчальних закладів: з 290 стипендій, які призначала Комісія в 1946 році, 108 припадало на УТГІ в Регенсбурзі, 42 – на УВУ, 39 – на Богословську академію – 75 відсотків всіх коштів.

Крім стипендій, Комісія виділяла допомогу студентам на оплату навчання, лікування, наукові поїздки, підтримувала видання підручників, студентську пресу.

Потреба значних коштах для матеріальної допомоги студентам поставили збіркову акцію чи не найперше місце в діяльності КоДУСу. Не маючи допоміжних товариств, не збираючи вписового і вкладок, Комісія мала сама дбати про здобуття фондів безпосередньо від українського громадянства, яке розщедрилося протягом року на суму 176.224 марки.

Вагомими були результати діяльності Комісії і в наступному навчальному році. У своєму повідомленні від 4 грудня 1947 року голова КоДУСу, зокрема, зазначав, що на той час ця допомогова інституція вже мала свої представництва не тільки в зонах окупації Німеччини й Австрії, а й у Бельгії. Розвиток її діяльності та поширення праці культурно-освітніх установ, пов'язаних із студентством, виявили потребу й конечність притягнути до праці нові установи й організації.

Комісія допомоги українському студентству була визнана Центральним Представництвом української еміґрації і Центральним Союзом українського студентства за єдину допомогову установу для української молоді, яка студіювала у вищих навчальних закладах, зорганізовувала й скоординувала всю цю працю в еміґрації.

Комісія також підтримувала належний зв'язок з німецькими урядовими чинниками безпосередньо і за допомогою окремого представника в особі професора Івана Марчука, інтервеніювала перед у всіляких студійних і господарських справах у відповідних установках, зокрема щодо зарахування, допущення до іспитів тощо. Мав КоДУС зносини й з відповідними американськими урядовими, добродійними й допомоговими установами й міграційною службою, особливо під час відправлення наших стипендіатів до Бельгії.

Що ж стосується збірок і пожертв у другому повоєнному навчальному році, то їх одержано 443 569 51 марок. Це була досить поважна сума для підтримки українського студентства в еміграції.

---

[1] Див. детальніше в праці Олександра Кульчицького "Зенон Кузеля як організатор і голова Комісії допомоги українському студентству" (Збірник на пошану Зенона Кузелі // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1962. – Т. 169. – С. 63–68).

[2] Цей документ під назвою "Протокол ч. 1 конституючого засідання "Комісії Допомоги Українському Студентству" у Фюрті, дня 21 серпня 1945 у домівці "Культурно-Освітнього Відділу" "Українського Допомогового Комітету" тимчасово зберігається, як також й інші матеріали КоДУСу, в Центрі українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, які люб'язно передав нинішній голова КоДУСу Осип Барецький.

Наші автори

Бондарчук Ярослава – кандидат мистецтвознавства, керівник Центру вивчення спадщини Острозької академії.

Борисенко Мирослав – доцент кафедри політичної історії Київського національного економічного університету.

Воротняк Іван – аспірант кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Гримич Марина – кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Дзюба Адам – заслужений артист України, декан факультету культури та мистецтва, старший викладач Вінницького державного аграрного університету.

Желтухіна Ольга – завідувач етнографічним відділом Музею історії та культури кримських татар Бахчисарайського історико-культурного заповідника.

Забловський Андрій – аспірант кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Завальнюк Олександр – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України, ректор Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету.

Іщук Олександр – аспірант кафедри давньої та нової історії України історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казакевич Геннадій – кандидат історичних наук, асистент кафедри історії для гуманітарних факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кісіль Іван – аспірант кафедри історії Росії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кожолянко Георгій – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства.

Колодюк Ірина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Крикун Юлія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Масакі Умебаясі – аспірант кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мельник Едуард – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри новітньої історії України історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Олійник Ірина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Пелешко Адріана – аспірантка відділу "Кабінет українсько-грецьких відносин" Інституту історії України НАН України.

Роговий Владислав – кандидат історичних наук, пошукувач Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Родінова Наталія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Сіреджук Петро – кандидат історичних наук, доцент кафедри загальноекономічних і гуманітарних дисциплін Івано-Франківського Інституту менеджменту Тернопільської академії народного господарства.

Сорока Юрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри архівознавства та спеціальних галузей історичної науки історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Стасюк Олеся – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Шевченко Геннадій – аспірант кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

На видання збірника замість квітів на могилу:

ботаніка **Дарини Доброчаєвої** – 82 гривні;
мовознавця **Ярослави Закревської** – 103 гривні;
мистецтвознавця **Георгія Лєбєдєва** – 142 гривні.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 19

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Коваль

Підписано до друку 20.04.2005. Формат 61x86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 17.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36